Kursbuch 19 1969

Kritik des Anarchismus

Gegen Narzißmus und Volkstümelei
Was ist vom Anarchismus noch zu lernen?
Gegen die revolutionäre Ungeduld
Der Bandit von Mailand
Kritischer Rückblick auf Provo
Anarchismus in China
Herrschaftsfreie Institutionen?

Kursbogen: Die Anarchisten auf dem Piccadilly: ratlos

Suhrkamp Verlag

Kursbuch
Herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger

Kursbuch 19 Dezember 1969

Kritik des Anarchismus

Michail Bakunin, Brief an Aleksander Herzen 1
Wolfgang Dreßen, Gegen Narzißmus und Volkstümelei 4
Eric J. Hobsbawm, Was kann man noch vom Anarchismus lernen? 47
Iosif Vissarionovič Stalin, Anarchismus oder Sozialismus? 58
Wolfgang Harich, Zur Kritik der revolutionären Ungeduld 71
Pietro Cavallero, Brief aus dem Gefängnis 114
Hansmartin Kuhn, Über Krisen-Management 123
Konrad Boehmer/Ton Regtien, Provo – Modell oder Anekdote? 129
Joachim Schickel, »Wu cheng-fu« oder Anarchismus in China 151
Karl Markus Michel, Herrschaftsfreie Institutionen? 163

Kursbogen
Die Anarchisten auf dem Piccadilly: ratlos

Goethe-Institut e.V.
Bibliothek
Kur
ausgeschieden am:

Das Kursbuch erscheint in unregelmäßiger Folge, doch mit wenigstens vier Nummern im Jahr. Jedes Heft kostet im Jahresabonnement DM 5, im Einzelverkauf DM 8. Abonnements sind mit Monatsfrist zum Jahresende kündbar. Anschrift der Redaktion und des Verlages: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Lindenstraße 29, Postfach 2446, Telefon 74 02 31. Fernschreiber 4 13972. Postscheckkonto Frankfurt/Main 115761, Bankkonto Deutsche Bank Frankfurt/Main 95/7100. Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein, bittet jedoch darum, Rückporto beizufügen; sie erklärt, daß sie solche Sendungen in der Regel nicht kommentieren und keine Haftung für sie übernehmen kann. Alle Briefe sind an ihre Frankfurter Adresse zu richten. Verantwortlich für den Inhalt: Hans Magnus Enzensberger. Redaktion: Karl Markus Michel. Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1969. Alle Rechte für sämtliche Beiträge, auch das der Übersetzung, vorbehalten. Umschlagentwurf Willy Fleckhaus. Druck: Georg Wagner, Nördlingen. Bindung: Hans Klotz, Augsburg.

Dieser Auflage des Kursbuchs liegen Prospekte der Verlage Wagenbach und Chr. Kaiser, einem Teil der Auflage ein Prospekt des Verlags Melzer bei, die wir der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen.

Michail Bakunin
Brief an Aleksander Herzen

Da hast Du meine Antwort in betreff Marx': Ich weiß so gut wie Du, daß Marx uns gegenüber ebenso schuldig ist wie alle übrigen, und daß er sogar der Urheber und Anschürer aller uns aufgebürdeten Abscheulichkeiten ist. Weshalb ich ihn so gelobt habe? Aus zwei Gründen, Herzen. *Der erste ist die Gerechtigkeit.* Wenn wir alle seine Abscheulichkeiten, die er gegen uns begangen, beiseite lassen, so dürfen wir, wenigstens ich, seine außerordentlichen Verdienste um den Sozialismus nicht verkennen, dem er, es werden bald fünfundzwanzig Jahre sein, klug, energisch und treu dient und worin er ohne Zweifel uns allen voraus ist. Er war einer der ersten, man kann sagen, der Hauptgründer der internationalen Gesellschaft. Und das ist in meinen Augen ein ungeheures Verdienst, das ich stets anerkennen werde, was er auch gegen uns begehen mag.

Der *andre* Grund ist die *Politik* und nach meiner Meinung eine vollkommen richtige *Taktik.* Ich weiß, daß Du mich für einen ziemlich schlechten Politiker hältst. Halte es nicht für Eigenliebe von meiner Seite, wenn ich Dir sage, daß Du Dich irrst. Nämlich Du schätztest und schätzest mich nach meinen Handlungen in der zivilisierten Gesellschaft, der Welt der Bourgeois; hier benehme ich mich in der Tat ohne alle Berechnung und ohne das geringste Zeremoniell, mit scheltender, *rücksichtsloser* Aufrichtigkeit.

Doch weißt Du, weshalb ich so mit ihnen umgehe? Weil ich keinen Groschen für sie gebe und keine produktive fortschrittliche Kraft in ihnen anerkenne. Ich weiß sehr gut, daß diese Welt noch zur Genüge materielle Mittel und organisierte staatliche routinierte Kräfte hat, weit mehr, als zu wünschen ist. Aber man muß mit dieser Macht kämpfen, man muß sie vernichten; hier sind keine Versöhnungen, keine Abmachungen möglich, weil sie wahrlich keine Zugeständnisse mehr, keinen Schritt mehr vorwärts machen kann und durch die Macht der Verhältnisse zurückgedrängt wird. Es mag für den einzelnen gefährlich sein, mit ihnen ganz offen und

schonungslos zu kämpfen, es mag wohl für den Kämpfenden mit großen Unbequemlichkeiten und Unannehmlichkeiten verbunden sein – ich erfahre es zum Teil an mir selbst –, aber für die Sache, für die Volkssache ist es nützlich und unentbehrlich, damit das Volk die Frage klar und bestimmt aufstellt und sie von jeder Bourgeoisbeimischung befreit. Das ist auch in dem Sinne für den Kämpfenden nützlich und unentbehrlich, in dem sein aufrichtiges Verhalten zur Welt der Bourgeois seine Stellung klar bezeichnet, seine Aufrichtigkeit beweist und ihn im Volk festeren Fuß fassen läßt. Ich bin also mit Dir einverstanden, daß ich in der Bourgeoisgesellschaft und in den Bourgeoisfragen kein Politiker und kein Taktiker bin. Und ich will weder eines noch das andre sein. Doch würdest Du Dich sehr irren, wolltest Du daraus schließen, daß ich mich ebenso unüberlegt oder, richtiger gesagt, mit *derselben* Berechnung in der Welt der Arbeiter benehme. Das ist die einzige Welt im Westen, an die ich glaube, wie ich in Rußland an die der Bauern und an die gebildete der schonungslosen Jünglinge glaube, die in Rußland weder Platz noch Beschäftigung finden, diese Vierzigtausend-Phalanx, die bewußt oder unbewußt, ihrer Stellung nach, zur Revolution gehört und um derentwillen Du mir noch nicht aufgehört hast zu zürnen. In dieser *dunklen* Welt, auf diesem einzigen Boden, auf dem sich die Zukunft aufbauen wird, hier erkenne ich Politik und Taktik an, erforsche ich aufmerksam ihre schwachen und starken Seiten, ihre klugen und dummen, hier bemühe ich mich, mich danach so zu richten, daß die Volkssache gedeiht – das ist selbstverständlich das erste, das Hauptziel – und daß gleichzeitig meine Stellung sich befestigt. Und als Beweis dafür mag Dir mein Benehmen gegen Marx, der mich nicht ausstehen kann und, wie ich glaube, überhaupt niemand außer sich und den ihm Nahestehenden liebt, meine Politik und Taktik in bezug auf ihn dienen.

Marx ist zweifelsohne ein nützlicher Mensch in der internationalen Gesellschaft. Er ist hier eine der sichersten, einflußreichsten und klügsten Stützen des Sozialismus, einer der stärksten Dämme gegen das Eindringen irgendwelcher Bourgeoisrichtungen oder -bestrebungen. Und ich würde es mir nie verzeihen, vernichtete oder verringerte ich auch nur zur Befriedigung meines persönlichen Rachegefühls seinen zweifellos wohltätigen Einfluß. Es kann jedoch und wird wahrscheinlich vorkommen, daß ich mich bald in einen Kampf mit ihm werde einlassen müssen, nicht für persönliche Beleidigung, sondern einer prinzipiellen Frage halber, des Staats-

kommunismus, dessen eifrige Verfechter er sowie die von ihm geleitete Partei, die englische wie die deutsche, sind. Dann aber wird es einen Kampf nicht auf Leben, sondern auf Tod geben. Doch alles zu seiner Zeit, und jetzt ist die Zeit dazu noch nicht gekommen . . .

Genf, 28. Oktober 1889

Wolfgang Dreßen
Gegen Narzißmus und Volkstümelei

1. Narzissmus

Jegliche politische Theorie, jegliche politische Praxis ist eine Antwort auf die vorgegebene Situation. Diese wird durch die Antwort verändert, wenn ihre Struktur angegriffen, sie wird bestätigt, wenn die Antwort in der Struktur der Situation gefangen bleibt. Um die Situation anzugreifen, muß die Antwort objektiv und subjektiv fähig sein, auf die Struktur gleichzeitig einzugehen und sie zu verlassen. »Die Beziehung auf die konkrete Totalität und die aus ihr folgenden dialektischen Bestimmungen weisen über diese bloße Beschreibung hinaus und ergeben die Kategorie der objektiven Möglichkeit. Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären; die Gedanken also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind.«
Weder die Theorie, die sich nicht von vornherein als verändernde, praktische begreift, noch die Praxis, die reagierend sich den Impulsen der Situation überläßt, können die Situation verändern. Der wechselseitige Vorwurf der Theorie- oder Praxisfeindlichkeit schließen diese Antwort zu einem Muster zusammen: dem der Unmittelbarkeit. »Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihren ebenso bloß unmittelbar rationalistischen Spiegelungen darf sich . . . zu keinem Versuch, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern, wenn dieses falsche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann im Gegenteil nur soviel bedeuten, daß die Gegenstände der Empirie

selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Klassengesellschaft erfaßt und verstanden werden. Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstände, sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst. Diese kann aber erst infolge des Aufgebens der falschen Einstellung des bürgerlichen Denkens an den Gegenständen zum Vorschein kommen und ins Bewußtsein gehoben werden. Denn die Vermittlung wäre unmöglich, wenn nicht bereits das empirische Dasein der Gegenstände selbst ein vermitteltes wäre, das nur darum und insofern den Schein der Unmittelbarkeit erhält, als einerseits das Bewußtsein der Vermittlung fehlt, andererseits die Gegenstände (eben deshalb) aus dem Komplex ihrer wirklichen Bestimmungen gerissen und in eine künstliche Isolation gebracht worden sind.«[1] Das pragmatische Aufgreifen der von bestehender Herrschaft angebotenen Möglichkeit oder die Bestätigung der gesellschaftlichen Situation der Intellektuellen in einer »Kritik«, die nicht auf Fragen der Praxis antwortet, sondern das scheinbar geschlossene System von Herrschaft widerspiegelt – beide Antworten bleiben gleich unmittelbar. Sie lassen sich nicht auf das Bestehende ein, sondern bleiben an seiner Oberfläche. In dieser Berührungsangst fesseln sie sich selbst und bleiben wehrlos jeglicher Berührung ausgesetzt.

Statt dessen wäre auf einer Antwort zu bestehen, die sich nicht in sich selbst verliebt, sondern den Zwang der immer gleichen Wiederholung durchbricht, die, sich der Struktur der Situation überlassend, die eigene Unmittelbarkeit aufhebt.

Der Aufsatz versucht Ansätze zu praktischen Antworten, aber auch die Schwierigkeiten der gleichzeitigen Distanz und Unmittelbarkeit in drei Beispielen zu zeigen. Diese Schwierigkeiten bestimmen sich aus der jeweiligen Situation: im französischen Mai und im Rußland der 1860er Jahre war sie durch die Phase der objektiven und subjektiven Konstituierung einer neuen revolutionären Klasse charakterisiert, Lenins Kampf gegen die Volkstümler zeigt dagegen den Kampf um die revolutionäre Avantgarde innerhalb dieser Klasse. Dies ist eine Phase, die wieder bevorsteht.

2. Russland 1860/70

2.1. In den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts geriet das Russische Reich in eine allgemeine Systemkrise

Die Niederlage gegen die kapitalistischen Staaten im Krimkrieg, die beginnende Entwicklung der Industrie mit ihrem starken Bedarf an Lohnarbeitern, die zahlreichen Bauernaufstände: das alles hatte gezeigt, wie schwach das feudal-leibeigenschaftliche System war. Um eine weitere industrielle Entwicklung nicht zu hemmen und die Proteste der Bauern zu neutralisieren wurde 1861 die Leibeigenschaft aufgehoben.
Die Emanzipation der Bauern verschlechterte jedoch ihre Lage nur. »Wir gehören Euch, aber das Land gehört uns«: dieser Satz spiegelt die alte Vorstellung der russischen Bauern von der Leibeigenschaft wider. Danach wurde Eigentum an Boden nur durch Arbeit begründet und mußte durch Arbeit immer wieder neu bestätigt werden; der Boden gehörte dem, der ihn bearbeitete. Innerhalb des Mir, der russischen Dorfgemeinde, hatten Verwandtschaft und Erbe kein Eigentumsrecht begründet, nur der Gebrauch des Bodens, der letzthin dem Mir gehörte. Jetzt erhielten die emanzipierten Bauern kleine Parzellen als Eigentum. Diese Parzellen konnten aber höchstens $^1/_3$ ihres Lebensunterhaltes decken. Die Bauern waren wiederum gezwungen, auf den Gütern ihrer Herren zu arbeiten. Nur waren sie jetzt Lohnarbeiter und mußten zudem noch Steuern an den Staat bezahlen. Die Emanzipation proletarisierte die Bauern, die zunehmend in der vordringenden Hausindustrie einen Teil ihres Lebensunterhaltes verdienen mußten, oder, verschuldet, in die Industrie der Städte abwanderten. Die kapitalistische Ordnung wurde auf dem Lande eingeführt, aber ohne ein noch so formales Element politischer Freiheit.
Einerseits mußte auf dem Weg der kapitalistischen Entwicklung die Macht der Großgrundbesitzer eingeschränkt, andererseits mußten Millionen freier Bauern kontrolliert, die Abgabe der Steuern überwacht werden. Die bisherige beschränkte Selbstverwaltung des Mir wurde allmählich aufgelöst. Zunächst wurden den Dorfältesten Beamtenfunktionen zugesprochen. Das Netz der Vorschriften, das die bisherige unmittelbare Willkür der Leibherren ersetzte, forderte aber lese- und schreibkundige Mitarbeiter: die Dorfältesten mußten sich auf amtliche Schreiber stützen, die so zu

direkten Vertretern der staatlichen Macht wurden. Diese Lokalverwaltung wurde dann in die Hierarchie der staatlichen Verwaltungsmaschine eingegliedert: die Dorfältesten waren in juristischen Fragen sogenannten Schiedsmännern, ab 1868 den jeweiligen Leitern der neugeschaffenen Lokalpolizei verantwortlich. Die unmittelbare, auf bestimmte Bereiche begrenzte wurde durch eine vermittelte, alle Bereiche umfassende Unterdrückung ersetzt. Gegenseitige Begünstigungen ermöglichten den Beamten, ihr politisches durch ihr allmählich entstehendes ökonomisches Übergewicht zu stabilisieren. Die Bürokratie wurde zur mächtigsten Kaste, gegen sie waren objektiv alle übrigen Schichten der russischen Gesellschaft vereinigt.

Der zu geringe Bodenbesitz der meisten Bauern, die Lasten der Steuern machten die bereits vor der Aufhebung der Leibeigenschaft freien größeren Bauern zu mächtigen Kreditgebern innerhalb des Mir. Diese Kulakenschicht konzentrierte allmählich den Landbesitz der kleinen Bauern in ihren Händen, mit der Unterstützung der Kulaken konnten Polizei und Verwaltung die demokratische Gemeindeverfassung immer weiter untergraben. Schien den Bauern früher die Unterdrückung durch den Adel, dann durch die Staatsbeamten unverständlich, fern und darum notwendig, so wuchs jetzt innerhalb der Gemeinde ein neuer Feind heran, eine besondere Klasse. Im Protest gegen diese Klasse konnten die Bauern das System verstehen lernen, das die Kulaken unterstützte. Früher wurden die Aufstände der Bauern von ihnen selbst religiös interpretiert. Sie blieben an Sekten gebunden, Feinde und Verbündete waren fern und konnten deshalb plötzlich und unmittelbar alles zum Guten oder Bösen wenden. Die stärkste Unterstützung erhofften sich die revoltierenden Bauern regelmäßig von Gott und dem Zaren. Die Entwicklung der Kulaken konnte jetzt innerhalb der Gemeinde verfolgt, Befreiung als Prozeß verstanden, das Sicherheitsventil der Religion, die immer wiederkehrenden vergeblichen Revolten der Sekten überwunden werden.

Die neugeschaffene allgemeine Verwaltung benötigte ein Heer von Beamten. Diese Bürokratenschicht mußte aber erst durch eine neue russische Unterrichtspolitik herangebildet werden: die russische Volksschule entstand, die Universität wurde wenigstens formal allen Klassen und auch den Frauen geöffnet. Die Intelligenz entwickelte sich schneller als die anderen russischen Schichten. Die Notwendigkeit der Universität für die Bürokratie ermöglichte den Studenten einen zunächst erfolgreichen Kampf

um weitgehende Freiheiten, ohne daß die gesellschaftliche Entwicklung damit Schritt gehalten hätte. Die ersten Demonstrationen der Studenten in Petersburg – gegen die Unterdrückung der Bauern und der verschiedenen Nationalitäten – wurden durch die Polizei und durch die von der Regierung aufgehetzten kleinen Ladenbesitzer niedergeschlagen, die studentischen Rechte daraufhin weitgehend wieder aufgehoben. Die Studentenbewegung blieb in ihren Anfängen isoliert, in den Städten mußte sie gegen die Bürokratie und das von ihr abhängige Kleinbürgertum kämpfen. Die wenigen Arbeiter waren noch durch ihre bäuerliche Herkunft bestimmt und blieben eng mit ihrem Heimatort verbunden.

2.2.1. Bakunin

Die Theorie Bakunins zeigt unmittelbar die Schwierigkeiten einer russischen Revolution in der Mitte und zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an: ein verselbständigter terroristischer Staat, eine kaum entwickelte Industrie, der Fatalismus der Bauern, denen eine Änderung nur durch ein hereinbrechendes Schicksal, nur plötzlich und von außen möglch erscheint, durch Gott oder den Zaren. Ihre Revolten richten sich gegen die unmittelbar vorfindliche Gewalt, die örtlichen Gutsbesitzer, weiter führen sie nicht. Die von der übrigen Gesellschaft isolierte russische Intelligenz wird durch die spekulative Zurücknahme der Aufklärung in Deutschland beeinflußt, die jede Gegenständlichkeit auf die Formen des Selbstbewußtseins reduziert hat. Ohne die Basis einer subjektiv revolutionären Klasse bleibt der Intelligenz scheinbar nur die vorgebliche Radikalisierung, durch die unmittelbare Revolte des Selbstbewußtseins. Die Intelligenz beschränkt ihre Revolution auf ihre eigene Deklassierung. Sich nur noch negativ gegenüber der übrigen Gesellschaft definierend, löst sie den Zusammenhang dialektischer Vermittlung auf. Sie reagiert nur noch auf den direkten Terror und gibt die Erscheinung der Repression für deren Wesen aus.
Die allgemeine Despotie der Bürokratenschicht, die Verselbständigung des russischen Staates hat Bakunin zur prinzipiellen Negation jeglichen Staates, zur Ablehnung aller politischen Instrumente geführt. Die reformistischen Tendenzen in den Arbeiterparteien, ihre Beschränkung auf die legale Agitation, ihre Betonung der notwendigen bürgerlichen Etappe hat

Bakunin zwar durch diese Ablehnung kritisieren können, aber nur um den Preis einer unmöglichen Forderung: der sofortigen und totalen Befreiung, die nur als plötzlich hereinbrechende, ohne Vergangenheit gedacht werden kann: Befreiung als Negation der Zeit, Freiheit, die mit dem Tod zusammenfällt.

Im geheimen Einverständnis mit der verzweifelten Situation der russischen Intelligenz bestätigte Bakunin, dessen Isolierung durch sein fast lebenslängliches Exil noch verdoppelt wurde, diese Verzweiflung in seiner unmittelbaren Interpretation aufs neue. Die Empörung der Intelligenz wird in die Bauern projiziert und findet hier ihre scheinbare Bestätigung in der messianischen Erwartung, den religiösen Aufständen. Nur folgt die unmittelbare Empörung der Intelligenz aus ihrer Isolation, die unmittelbare Empörung der Bauern aber aus der Undurchschaubarkeit der Herrschaftsverhältnisse. Bakunin blieb bei dem Bewußtsein der Bauern stehen, erkannte die Bedeutung des Mir als mögliche Zelle einer freien solidarischen Gesellschaft, säkularisierte die religiösen Revolten der Bauern jedoch zur ziellosen unbestimmten Revolte der deklassierten Intelligenz.

Die Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie bleibt für Bakunin eingeschlossen im »absoluten Handeln«, in der Selbstsetzung des Ich durch die ursprüngliche Negation. Geschichte wäre danach immer schon Material des freien Willens gewesen. Dem ursprünglichen Akt fehlt jede historische Bestimmung.

Der Mensch »begann . . . seine eigentlich menschliche Entwicklung mit einem Akt des Ungehorsams und der Erkenntnis, das heißt mit der Empörung und dem Denken«.[3]

Bakunin zitiert den Mythos des Sündenfalls zwar als Mythos, aber seinen Kern, die Bestimmung der Freiheit aus der Negation des Absoluten, läßt er stehen. Dieser Freiheitsbegriff bleibt in seiner negativen Bedingung an Feuerbach gebunden, an die Vergegenständlichung durch religiöse Entfremdung und ihre Zurückführung durch das Selbstbewußtsein. Die objektive Situation wird auf das Selbstbewußtsein reduziert. Die Menschen emanzipieren sich Bakunin zufolge nicht durch die gesellschaftliche Produktion ihrer eigenen Welt, sondern durch die unmittelbare Veränderung des Bewußtseins; das »Bedürfnis, sich zu empören« ist »ursprünglich«. In der Kategorie des Ursprungs als der puren Empörung wird das Absolute in die jeweiligen handelnden Menschen verlegt, das Absolute bleibt weder fern bestimmend noch Resultat und Bestätigung der historischen Nieder-

lagen und Leiden. Die Zeit wird aber nach wie vor angehalten, die Erlösung kommt aus uns selbst, aber immer noch als messianische Erlösung, plötzlich, als Schicksal. Es bleibt die Erwartung, unterbrochen von der immer vergeblichen Endzeit der Revolte, es bleibt der moralische Rigorismus der Revolutionäre. Die Revolutionstheorie wird in die Psychologie verlegt, jegliche Abstraktion zur »Verneinung des wirklichen Lebens«, das »vibrierend von Wirklichkeit und Individualität . . . die Dinge und alle wirklichen Wesenheiten« schafft.[4]
In dieser passiven Widerspiegelung mit ihrer Verlegung der Theorie in die Psychologie bleibt die Praxis Bakunins beschränkt auf eine Verschwörung der »wahren Revolutionäre«. Moralischer Rigorismus soll die mangelnde Vermittlung ersetzen. Durch die verschwörerische Anzettelung isolierter Revolten wird aber dieser Mangel immer wieder aufs neue hervorgerufen und bestätigt.

2.2.2. *Michail Bakunin: Die einzige Diktatur, die ich zulasse*

»Es ist notwendig, daß die Anarchie, die Erhebung aller lokalen Leidenschaften, das Erwachen des spontanen Lebens überall sehr groß sei, damit die Revolution lebendig, wirklich und mächtig ist und bleibt. Die politischen Revolutionäre, die Anhänger der ostensiblen Diktatur empfehlen nach dem ersten Sieg die Beruhigung der Leidenschaften, Ordnung, Vertrauen und Unterwerfung unter die auf revolutionärem Wege errichteten Gewalten. Auf diese Weise stellen sie den Staat wieder her. Wir im Gegenteil werden alle Leidenschaften nähren, erwecken, entfesseln und die Anarchie hervorrufen müssen, und als unsichtbare Lotsen im Volkssturm müssen wir ihn leiten nicht durch eine sichtbare Macht, sondern durch die kollektive Diktatur aller Alliierten. Eine Diktatur ohne Schärpe, ohne Titel, ohne offizielles Recht, die desto mächtiger ist, weil sie keinen Anschein der Macht hat. Dies ist die einzige Diktatur, die ich zulasse. Damit sie aber handeln kann, muß sie vorhanden sein, und dazu muß man sie vorbereiten und im voraus organisieren, denn sie wird nicht ganz von selbst entstehen, weder durch Diskussionen, noch durch Auseinandersetzungen und prinzipielle Debatten, noch durch Volksversammlungen.
Wenig Alliierte, aber gute, energische, diskrete, treue, vor allem solche, die von Eitelkeit und persönlichem Ehrgeiz frei sind, starke Männer, hin-

reichend ernst und mit Geist und Herz hochstehend, um die Wirklichkeit der Macht ihrem eitlen Anschein vorzuziehen. Wenn ihr diese *kollektive* und *unsichtbare* Diktatur bildet, werdet ihr siegen; die gut geleitete Revolution wird siegen. Wenn nicht, dann nicht! Wenn ihr euch amüsiert, Wohlfahrtsausschuß und offizielle, sichtbare Diktatur zu spielen, werdet ihr von der von euch selbst geschaffenen Reaktion verschlungen werden. [...]
Erinnere Dich gut an dies, mein Freund und Bruder: die gegenwärtige sozialistische Bewegung, der nur nach Herrschaft und Erhöhung von Personen strebenden politischen Bewegung hierin ganz entgegengesetzt, die Bewegung für Volksbefreiung läßt nicht den Triumph und die Diktatur von einzelnen zu. Wenn einzelne siegen, ist dies nicht mehr der Sozialismus, sondern Politik, Geschäft der Bourgeois, und die sozialistische Bewegung ist verloren. Wenn sie nicht zugrunde geht, so werden die einzelnen eitlen Ehrgeizigen, die angehenden Diktatoren, ein schreckliches Fiasko machen.
Es gibt nur noch eine einzige Macht, eine einzige Diktatur, deren Organisation heilbringend und möglich ist, das ist die kollektive und unsichtbare Diktatur der Alliierten im Namen unseres Prinzips, und diese Diktatur wird um so heilbringender und mächtiger sein, da sie mit keiner offiziellen Macht sichtbarer Art bekleidet ist. Um sie aber zu bilden, dazu gehören wirklich starke Männer, welche ihren Geist und ihr Herz über die vulgären Ehrgeizigen erheben und die hinreichend ernst und ehrgeizig sind nach dem Sieg ihrer Idee, nicht dem ihrer Person, solche, die wirkliche Macht dem Schein der Macht vorziehen . . .«[5]

2.3.1. Nečajev

Die regelmäßig sich wiederholenden Niederlagen der Bauernrevolten verleiteten manche Teile der russischen Intelligenz dazu, die »passiven Massen« einer »kritisch denkenden Elite« gegenüberzustellen. Die objektive Trennung wurde ideologisch verstärkt. Da sich die gesellschaftliche Emanzipation auf keine revolutionäre Klasse stützen konnte, blieb scheinbar nur die Emanzipation der Einzelnen übrig. »Die Zahl der Menschen erhöhen, die denken können, das ist das Alpha und Omega der sozialen Entwicklung«.[6] Diejenigen Teile der Intelligenz, die einerseits diese

Trennung erkannten, sie andererseits als politische Möglichkeit verstanden, die unmittelbare Situation theoretisch und praktisch zu überschreiten, entwickelten jedoch eine Theorie der revolutionären Avantgarde.
Vorerst bleiben die möglichen Konsequenzen: Vertrauen auf den revolutionären Instinkt der Bauern, Aufklärung der Einzelnen, Organisierung einer Avantgarde, innerhalb der russischen Intelligenz unklar und miteinander vermischt. Die »Organisation« Nikolai Išutins lehnte jegliche Theorie als ungeeignet ab, um die Gefühle der Massen zu erklären. Nur bedingungslose Selbstaufopferung könne die Intellektuellen in Revolutionäre verwandeln, die sich unauflöslich mit dem Leben des Volkes verbänden. Dementsprechend wurde die Hoffnung der Bauern auf Gott und den Zaren, ihr Protest gegen die unmittelbaren Vertreter der Macht negativ bestätigt in dem wichtigsten Ziel der »Organisation«, der Ermordung des Zaren, in ihrer Praxis, den Attentaten auf Repräsentanten des Staates. Die Forderung nach Selbstaufgabe wiederholte innerhalb der »Organisation« den staatlichen Terrorismus. Die bürokratische Willkür bestätigend, führte ihre Theoriefeindlichkeit zu einem organisatorischen Formalismus, zu terroristischen Vorschriften, die vorsahen, daß jedes Mitglied des inneren Zirkels der »Organisation« bei einem schwerwiegenden Fehler zu töten sei.
Auf der anderen Seite konnte diese scheinbare Selbstaufhebung der Intelligenz zu einer Theorie objektiver Möglichkeiten führen, nach der die gesellschaftliche Trennung erst durch die bewußt geplante Aktion aufzuheben ist. 1869 schrieben zwei Petersburger Intellektuelle, Nečajev und Tkačëv, ein »Programm revolutionärer Aktion«. Hier wird nicht mehr auf die unmittelbare revolutionäre Kraft der Bauern vertraut, sondern auf das »Gesetz der Geschichte«, das es nur zu beschleunigen gelte. Dazu sei eine revolutionäre Organisation notwendig, die dieses Gesetz begriffen und zum eigenen Inhalt gemacht hat. Das »Gesetz« schrumpft jedoch zum bloßen Appell und wird wiederum auf den revolutionären Willen reduziert: weil keine gesellschaftliche Klasse subjektiv revolutionär ist, soll es einzig und allein auf den Willen der »wahren« Revolutionäre ankommen. Die Selbstaufopferung der »Organisation« Išutins wird in dem von Nečajev und Bakunin gemeinsam verfaßten *Revolutionären Katechismus* wiederholt. In der verfestigten russischen Gesellschaft bleibt als revolutionäre Kraft angeblich nur die Verzweiflung derer, die alles verloren haben: der deklassierten Intelligenz und der Kriminellen. Jegliche Ver-

mittlung mit der russischen Gesellschaft wird aufgelöst, übrig bleibt nur die abstrakte Zerstörung. Dieser vorgebliche Radikalismus verdeckt nur die Berührungsangst der russischen Intelligenz. Die Revolution wird ersetzt durch eine negative Ästhetik der Aktion, deren Ziel die völlige Gestaltlosigkeit ist. Durch Allmachtsphantasien verschleiert und bestätigt sich die Ohnmacht zugleich. Nečajev reiht seine Organisation in eine angebliche Weltverschwörung ein, erfindet immer neue Aufstände und Intrigen. Die russische Situation soll durch das bloße Zeichen der Revolution übersprungen werden. Nečajev begreift, daß die unmittelbare Situation nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt: also verlegt er diese Wirklichkeit in die Einbildung und organisiert eine Geheimgesellschaft, die den Aufstand vorbereiten und lenken soll. Während Bakunin diesen Umsturz überall und sofort für möglich hielt, ersetzte Nečajev das von ihm abstrakt anerkannte »Gesetz der Geschichte« durch den Formalismus der Organisation und durch seine eigene Einbildung. Da die Organisation sich zwar als Ausdruck der historischen Gesetze verstand, die Analyse der Situation aber durch die Phantasie der Revolutionäre ersetzt wurde, mußte sich die Praxis auf den Terror innerhalb der eigenen Organisation beschränken. Die Verlegung der historischen Gesetze in die Psychologie führte zur Hierarchisierung der »wahren« Revolutionäre, zu einem Abbild des russischen Staates. Die Isolierung der russischen Intelligenz hatte bis dahin also entweder zur Widerspiegelung der Bauernrevolten oder zur selbstzerstörerischen Identifizierung mit dem Feind, dem Staat, geführt.

2.3.2. Bakunin und Nečajev: Aus dem Katechismus der Revolution

»§ 1. Der Revolutionär ist ein geweihter Mensch. Er hat keine persönlichen Interessen, Angelegenheiten, Gefühle oder Neigungen, kein Eigentum, nicht einmal einen Namen. Alles in ihm wird verschlungen von einem einzigen ausschließlichen Interesse, einem einzigen Gedanken, einer einzigen Leidenschaft – der Revolution.
§ 2. In der Tiefe seines Wesens, nicht nur in Worten, sondern auch in der Tat, hat er vollständig gebrochen mit der bürgerlichen Ordnung und mit der gesamten zivilisierten Welt, mit den in dieser Welt landläufig anerkannten Gesetzen, Herkommen, Moral und Gebräuchen. Er ist ihr unver-

söhnlicher Gegner, und wenn er in dieser Welt fortlebt, so geschieht es nur, um sie desto sicherer zu vernichten.

§ 3. Ein Revolutionär verachtet jeden Doktrinarismus und verzichtet auf die Wissenschaft der heutigen Welt, die er den zukünftigen Generationen überläßt. Er kennt nur eine Wissenschaft: die Zerstörung. Hierzu und nur hierzu studiert er Mechanik, Physik, Chemie und vielleicht auch Medizin. Zu demselben Zweck studiert er Tag und Nacht die lebendige Wissenschaft – die Menschen, Charaktere, Verhältnisse, sowie alle Bedingungen der gegenwärtigen sozialen Ordnung auf allen möglichen Gebieten. Der Zweck ist derselbe, die schnellste und sicherste Zerstörung dieser unflätigen (poganyi) Weltordnung.

§ 4. Er verachtet die öffentliche Meinung. Er verachtet und haßt die gegenwärtige gesellschaftliche Moral in allen ihren Antrieben und allen ihren Kundgebungen. Für ihn ist alles sittlich, was den Triumph der Revolution begünstigt, alles unsittlich und verbrecherisch, was ihn hemmt.

§ 5. Der Revolutionär ist ein geweihter Mensch (der sich nicht mehr selbst angehört), er hat keine Schonung für den Staat überhaupt und für die ganze zivilisierte Klasse der Gesellschaft und er darf ebensowenig Schonung für sich erwarten. Zwischen ihm und der Gesellschaft herrscht Krieg auf Tod und Leben, offener oder geheimer Kampf, aber stets ununterbrochen und unversöhnlich. Er muß sich daran gewöhnen, jede Marter zu ertragen.

§ 6. Streng gegen sich selbst, muß er es auch gegen andere sein. Alle Gefühle der Neigung, die verweichlichenden Empfindungen der Verwandtschaft, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, müssen in ihm erstickt werden durch die einzige, kalte Leidenschaft des revolutionären Werks. Für ihn existiert nur ein Genuß, ein Trost, ein Lohn, eine Befriedigung: der Erfolg der Revolution. Tag und Nacht darf er nur einen Gedanken, nur einen Zweck haben – die unerbittliche Zerstörung. Während er diesen Zweck kaltblütig und unaufhörlich verfolgt, muß er selbst zu sterben bereit sein und ebenso bereit, mit eigenen Händen jeden zu töten, der ihn an der Erreichung dieses Ziels hindert.

§ 7. Die Natur des wahren Revolutionärs schließt jede Romantik, jede Empfindsamkeit, jeden Enthusiasmus und jede Hinreißung aus; sie schließt sogar persönlichen Haß oder Rache aus. Die revolutionäre Leidenschaft, bei ihm zu einer alltäglichen und beständigen Gewohnheit geworden, muß mit kalter Berechnung gepaart sein. Immer und überall

muß er nicht seinen persönlichen Trieben, sondern nur dem gehorchen, was ihm das allgemeine Interesse der Revolution vorschreibt. [...]
§ 10. Jeder Revolutionsgenosse muß mehrere Revolutionäre zweiter oder dritter Ordnung, d. h. solche, die noch nicht vollständig eingeweiht sind, in seiner Hand haben. Er muß dieselben als einen, seiner Verfügung anvertrauten Teil des allgemeinen revolutionären Kapitals betrachten. Er muß ökonomisch mit seinem Kapitalanteil wirtschaften und möglichst großen Nutzen aus demselben herausschlagen. Er hat sich selbst auch nur als ein Kapital zu betrachten, das für den Triumph des Revolutionswerks verwendet wird, als ein Kapital jedoch, über das er nicht allein und ohne Zustimmung sämtlicher vollständig eingeweihter Genossen verfügen kann.«[7]

2.4. Tkačëv

Schien bisher die Möglichkeit der Umwälzung auf bloße Willensakte beschränkt, so betont Tkačëv neben dem Willen die Berechnung der gesellschaftlichen Situation: »Die Erscheinungen der Natur können auf allgemeine Gesetze zurückgeführt werden [...], aber die Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens, die gesellschaftlichen Erscheinungen können und dürfen nicht auf Gesetze zurückgeführt werden. [...]
Die Gesetze der organischen und anorganischen Entwicklung sind ewig einheitlich und können nicht geändert werden [...] Die Gesetze, die die Gesellschaft beherrschen [...] sind immer das Produkt der Gesellschaft selber, das heißt Ergebnisse des menschlichen Willens und der menschlichen Berechnung.«[8]
Die Übertragung der Darwinschen Theorie auf die Gesellschaft zurückweisend, den Kampf um das Dasein, der sein Zentrum in der Existenz des jeweiligen Individuums findet, knüpft Tkačëv an Marx an und sieht das Zentrum der gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzung im Kampf um die Kapitalakkumulation. In diesem ökonomischen Kampf löst sich für ihn wiederum alles Absolute in die Relativität des Stärkeren auf. Überwindung der Natur in der Überwindung des Kampfes ist dann das letzte Ziel der Geschichte: die Beseitigung des ökonomischen Kampfes in der egalitären Gesellschaft. Grundlegend für Tkačëvs Theorie sind einerseits die von Marx vermittelte Einsicht in die ökonomischen Gesetze

des Kapitalismus und andererseits das von der bürgerlichen Revolution übernommene abstrakte Ziel einer befriedeten Gesellschaft. An die Stelle absoluter historischer Gesetze setzt Tkačëv ein absolutes Ziel. Berechnung und Willen bleiben noch unvermittelt nebeneinander stehen. Nicht nur wendet er sich gegen die Illusion eines allmählichen reformistischen Übergangs zur freien Gesellschaft, er lehnt auch jegliche radikalisierende Reform innerhalb der bestehenden als einen Weg zur freien Gesellschaft ab. Der Einsicht in den unverhüllten Zwang stellt er unvermittelt das ferne Ziel gegenüber. Derart ließen sich zwar Reformen zur Verschleierung der Herrschaft abweisen, aber die weitertreibenden Widersprüche jedoch nicht analysieren und politisch fruchtbar machen.

Tkačëv kam zu dem Schluß, die Massen seien nur am ökonomischen Kampf unmittelbar interessiert: das revolutionäre Ziel könne deshalb allein die intellektuelle Elite festhalten. Tkačëv wiederholt so den Widerspruch des radikalen Jakobinertums: die Diktatur einer aufgeklärten Minderheit, die sich in ihren Zielen auf keine Massenbasis stützen kann. Ein abstraktes Ziel an die Stelle der objektiven Möglichkeiten innerhalb des Bestehenden setzend, trennt Tkačëv jegliche Verbindung zwischen Avantgarde und Massen auf. Andererseits weist er diese Trennung wiederum in seinem Kampf gegen jede rein bürgerliche Aufklärung zurück und sagt, die Elite könne das in ihr verkörperte Ziel nur als revolutionäre, nicht als rein moralische oder intellektuelle Elite erreichen. Die Revolution werde sich nicht allmählich aus dem wachsenden Wissen der Massen ergeben, sondern nur aus der Unterdrückung ihrer unmittelbaren ökonomischen Interessen. Die Revolutionäre werden dann der ausbrechenden Revolte das Ziel geben. Der genaue Zeitpunkt der Revolte sei nicht vorhersehbar, unter der allgemeinen Herrschaft der Bürokratie sei sie überall und immer möglich. Deshalb müßten die Revolutionäre ins Volk gehen, nicht um sich ihm anzugleichen, sondern um ihm die Ziele seiner eigenen Revolte verständlich zu machen. Zwar weist Tkačëv den nur auf die unmittelbaren Bedürfnisse beschränkten Kampf als integrierend zurück, das Ziel folgert er jedoch nicht aus einer Analyse der objektiven Möglichkeiten. Im Willen der Revolutionäre wiederholt sich die unvermittelte Utopie der isolierten Intelligenz.

Diese Utopie ermöglichte allerdings die Ablehnung der bürgerlichen Etappe als notwendigen ersten Schritt der sozialen Revolution. Der verselbständigte russische Staat, der die Akkumulation des Kapitals erst ter-

roristisch durchsetzen mußte, galt vorerst als der einzige Feind: gegen ihn waren objektiv alle vereinigt. Die politische und die soziale Revolution schienen hier bereits zusammenzufallen. Der vollendeten kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer stabilisierenden Mittelschicht sollten die Revolutionäre zuvorkommen. Diese Utopie ermöglichte aber auch eine Kritik an denen, die wie Bakunin bei den unmittelbaren Bedürfnissen der Massen stehenblieben und Revolution nur noch als messianische Revolte oder als natürliche Entwicklung verstanden, und an denen, die im »Leben« der Massen aufgehend jegliche Avantgarde ablehnten und die Isolation der russischen Intelligenz nur noch negativ bestätigten. Die Revolte der Bauern bedeutete nach Tkačëv bloß die erste Phase der Revolution, erst die zweite hätte das Ziel der Avantgarde zu verwirklichen. Um die freie Gesellschaft zu erreichen, mußten die Gegenwart und die Vergangenheit der Bauern überschritten werden. Der isolierte, sich aus einzelnen Familien zusammensetzende Mir blieb zwar noch ein Ausdruck des allgemeinen ökonomischen Kampfes, er mußte sich aber im allgemeinen gesellschaftlichen Gebrauch aller Produktionsmittel auflösen. Die zweite Phase sollte dann alle kulturellen und familiären Schranken, jegliche Herrschaft aufheben.

Einerseits konnte Tkačëv auf diese Weise die Widerspiegelung der unmittelbaren Situation bei den Bakunisten kritisieren. Die unmittelbaren Bedürfnisse der Bauern führten, alleingelassen, höchstens zur messianischen Revolte. In der getrennten Gegenüberstellung von Revolte und Ziel, der ersten und der zweiten Phase, den Bauern und der revolutionären Elite, knüpfte aber auch Tkačëv nicht an diese unmittelbare Situation an. So blieb in der Praxis nur die Organisierung einer hierarchischen Geheimgesellschaft übrig. Jeder Mißerfolg mußte deren Hierarchisierung verstärken und zur terroristischen Herrschaft der »wahren« Revolutionäre über die weniger »wahren« führen.

Auch Tkačëv gelang es nicht, die Identifikation mit dem Feind zu durchbrechen. Die russische Intelligenz suchte entweder hier Isolierung durch die Wiederholung der schlechten Wirklichkeit der Bauern aufzuheben, oder sie grenzte sich starr gegen diese schlechte Wirklichkeit ab, und bestätigte so jedesmal ihre eigene Isolierung und Machtlosigkeit.

3. Russland 1890/95

3.1. Intensive Industrialisierung

Die allgemeine Entfaltung des Weltmarktes gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwang die rückständigen Länder Europas zu einem terroristischen Überspringen historischer Etappen. Die geschlossene Gesetzmäßigkeit im Kapitalismus löste sich bereits auf, ermöglichte eine Stabilisierung des Systems durch rudimentäre Planung und seine Schwächung durch die Organisierung des revolutionären Kampfes. Die bewußte Durchsetzung der Industrialisierung übersprang die klassenspezifischen Stufen immanenter Entwicklung. Die russische Industrie wurde durch ausländisches Kapital und durch den Staat finanziert. Von vornherein waren Industrie- und Bankkapital weitgehend verschmolzen. Dem entsprach eine äußerst schnelle und konzentrierte Industrialisierung und die rasche Bildung eines Proletariats. Die Arbeiterklasse entstand sprunghaft, durch staatlichen Terror. Deshalb konnten die Widersprüche durch räumliche und zeitliche Zersplitterung und durch die »ausgleichende Gerechtigkeit« formaler Ideologien immer weniger verschleiert werden. Die Proletarisierung brachte den Bauern geographisch den bürokratischen Zentren, dem Zaren näher. Hier konnten die Hoffnungen der Bauern auf den Zaren als Selbstbetrug, die plötzliche und nur scheinbare Befreiung von oben als Spiegelbild der eigenen Verzweiflung erkannt werden.

Besonders in Petersburg konzentrierte sich eine hochspezialisierte Industrie, die ausgebildete Arbeiter brauchte. Fabrikschulen wurden gegründet. Eine Arbeiterintelligenz entstand. Der individuelle Aufstieg der Facharbeiter führte zunächst zu einer relativen Anpassung durch das Nachholen formaler Bildung in sogenannten Arbeiterzirkeln. Die Facharbeiter hatten scheinbar ihre Herkunft überwunden, aber nun lehnten sie jegliche Gewalt ab, weil sie sich der staatlichen Gewalt entronnen glaubten.

Bis zu Beginn der 90er Jahre blieben die Streiks noch isolierte Abwehrkämpfe, unmittelbare Reaktionen auf unmittelbare Unterdrückung. Gegen diese isolierten Aufstände wurden entweder Kosaken eingesetzt oder Fabrikgesetze beschlossen, die scheinbar Erleichterung brachten, aber nur den unmittelbaren Protest abfangen sollten.

Der unaufhörliche Kapitalstrom aus dem Westen ließ die Staatsschulden höher und höher klettern. Um diese Schulden auszugleichen, mußte Getreide exportiert werden. Der etatisierte Verpflegungsfonds des Finanzministeriums zur Bekämpfung von Hungersnöten erreichte nur 5% des nötigen Budgets. Die Mißernte des Sommers 1891 mußte wegen der Staatsverschuldung katastrophale Folgen haben. Der Hunger wurde aber von den Bauern noch als Naturereignis erlebt, ihre Isolierung gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel war durch ihre zunehmende Proletarisierung zwar objektiv, aber noch nicht subjektiv durchbrochen. Zeit löste sich noch in ewige Dauer und plötzliche Änderung auf. Massen hungernder Bauern wurden auf den Arbeitsmarkt geschleudert, und durch diese Reservearmee verschlechterte sich die Lage der Arbeiter noch weiter.
Auffällig war die regelmäßige Verbindung zwischen großen Fabriken und häufigen Streiks, dem politischen Bewußtsein der Arbeiter und ihrer Loslösung von bäuerlicher Herkunft. Erst die Industrialisierung machte ein Handeln möglich, das nicht mehr reaktiv blieb, sondern offensiv wurde und bewußt auf gesellschaftliche Veränderungen zielte.
Die Hungersnot führte nicht zu einer Umwälzung des Systems. Die verstreuten Aufstände beschränkten sich auf die jeweilige unmittelbare Situation. Der russische Bauer wurde im Bewußtsein der Intelligenz entmythologisiert. Sie begann den Zusammenhang zwischen dem passiven Elend des Dorfes und der ökonomischen Entwicklung zu begreifen. Die Hoffnungen auf die Bauern, die »guten Menschen«, zerbrachen. Endlich konnten die objektiven Möglichkeiten analysiert, endlich konnte aus ihnen bestimmt werden, wie eine revolutionäre Organisation auszusehen hatte.
Das waren die wichtigsten Ergebnisse der Hungersnot: Enttäuschung der kurzfristigen Hoffnungen, der abstrakten Moral, der säkularisierten Messiaserwartung; Aufdeckung der grundlegenden Widersprüche und Beginn einer praktischen und theoretischen Kritik der politischen Ökonomie.

3.2.1. Gegen die Volkstümler

Noch zu Beginn der 90er Jahre hatte sich der Protest der russischen Intellektuellen dem unmittelbaren Verlangen der Arbeiter nach formaler Bildung untergeordnet. Auf individueller Basis hatten die Intellektuellen den Arbeiterzirkeln Literatur zu beschaffen und verlängerten das Ritual

universitärer Bildung bis ins Proletariat hinein. Die Marxisten, die sich allmählich bei dieser Arbeit organisierten, blieben zunächst auf die mechanischen Interpretationen Plechanovs angewiesen, die die Geschichte auf eine bloße Aufeinanderfolge von Etappen reduzierten. Revolutionäres Handeln lief in diesem Schema auf Anpassung an das Vorgegebene und Verbesserung bestehender Verhältnisse hinaus. Dagegen wendeten die sogenannten Volkstümler ihre politische Arbeit an den »Kampf um die Individualität«. Die Geschichte des Kollektivs löste sich dabei auf in die Geschichte der sich emanzipierenden Einzelnen, denen dann aber nur der Schein von Emanzipation in vollkommener Anpassung oder verzweifelter Resignation blieb. Die abgeschlossenen Etappen und die abgeschlossenen Einzelnen bestätigten nur das Gegebene: die absolute Macht der Bürokratie, die nur Bejahung oder Vernichtung übrigzulassen schien. Die Volkstümler flüchteten vor dieser scheinbaren Ausweglosigkeit in die Vergangenheit, in die Selbstverwaltung des russischen Dorfes; die Anhänger Plechanovs in die sichere Zukunft. Auf die 1891 zum ersten Mal in Rußland stattfindende 1. Mai-Feier folgte eine intensive Verfolgung der Bildungszirkel. In ihrer Anpassung unfähig, einen längerfristigen Widerstand zu organisieren, wurde fast die gesamte Arbeiterbewegung aufgerieben.

Zunächst getrennt beschritten daraufhin Teile der revolutionären Intelligenz zwei Auswege, um dem Dilemma eines wehrlosen Solipsismus zu entkommen: den Pragmatismus der Verschwörungen und die Weiterentwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus.

Der Student Radšenko baute eine Organisation auf, die sich ausdrücklich nicht den unmittelbaren Interessen der Arbeiterklasse unterwarf, sondern sich auf die zentralisierte Organisierung der revolutionären Intelligenz beschränkte. Dabei war nicht die theoretische und praktische Überschreitung unmittelbarer Interessen auf eine Theorie objektiver Möglichkeiten hin bestimmend, sondern die bloße Zugehörigkeit zur Intelligenz. Kein Arbeiter durfte dem Zentrum angehören. Entscheidend blieb die Abstraktheit, der moralische Rigorismus der deklassierten Einzelnen. Damit war aber die Trennung von den Arbeitern und der politische Mißerfolg schon von den Prämissen her vorweggenommen.

Von dieser Position aus fing nun allerdings eine gründliche Auseinandersetzung mit den Volkstümlern an, die schließlich zur Umwandlung der beschränkten Intellektuellenorganisation führte. Der junge Lenin begann

daher seine politische Arbeit nicht mit unmittelbaren Aktionen, sondern mit einer großen theoretischen und organisatorischen Auseinandersetzung. 1894 verfaßte er die Schrift *Was sind die ›Volksfreunde‹ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?* Darin führt er die Theorie der Volkstümler auf die Vorstellung einer statischen »menschlichen Natur« zurück. Zu kämpfen wäre dann nur gegen Abweichungen von einer Normalität, die die Situation der deklassierten Intelligenz widerspiegelt. Gegen eine solche Anpassung an den vorgegebenen gesellschaftlichen Ort setzt Lenin den marxschen »Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation als Gesamtheit der jeweiligen Produktionsverhältnisse«. Nicht die Trennung der gesellschaftlichen Situationen, sondern die Totalität in ihrer Tendenz kann, wenn sie aufgedeckt wird, Anweisungen für das revolutionäre Handeln hergeben. Das heißt aber, daß die revolutionäre Strategie nicht aus den unmittelbaren Wünschen der Arbeiter oder Intellektuellen zu bestimmen ist, sondern nur durch eine genaue Analyse der russischen Klassen. Lenin zitiert Marx: »Wir sagen . . . nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug . . . Wir zeigen ›der Welt‹ nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.«[9]

Die Aufgabe der Sozialdemokraten ist es, die getrennten Forderungen und lokalen Kämpfe zu verallgemeinern, das Bewußtsein einer kämpfenden Klasse in das Proletariat hineinzutragen. Der allgemeinen Ausbreitung des Kapitalismus kann nur ein Klassenkampf begegnen, der die scheinbar isolierten Konflikte verallgemeinert. Die subjektive Soziologie der Narodniki steht für den Solipsismus der Kleinbürger ein, dem alles Fremde, ihn Überschreitende als unmoralisch gilt. Die Volksfreunde können sich somit die Verarmung der Bauern nur durch reiche Blutsauger erklären, nicht durch die »bürgerliche Auflösung der Warenproduzenten durch die Warenwirtschaft«. In dieser Reduktion objektiver Bedingungen auf moralische Entscheidungen sind Anarchisten und Opportunisten eng verwandt. In der Überwindung des Bösen sollen alle Widersprüche getilgt werden; es kommt nur an auf die sich selbst beweisende gute Tat. Bewegung wird zum bloßen Anspruch oder zur Verschleierung der Widersprüche in der Versöhnung aller guten Menschen. Von hier aus kritisiert Lenin auch die Praxis der Volkstümler, »ins Volk zu gehen«, sich bis auf die Kleidung der Unfreiheit der Bauern anzugleichen, und ihre »naiven Vorstellungen von den kommunistischen Instinkten der Bauern«. Da sich

die Einzelnen Revolution nur als plötzliche Machtergreifung vorstellen können, genügt ihnen bereits die Veränderung der eigenen Erscheinung, letzthin die Bestätigung des repressiven Scheins. Um einen solchen Formalismus, der nur das Bestehende verbessert, zu überwinden, um »aus dem zersplitterten Zustand heraus zum organisierten Kampf der gesamten russischen Arbeiterklasse« zu gelangen, bedarf es einer sozialistischen Arbeiterpartei.

Diese Partei wäre die Vereinigung der Arbeiterbewegung mit dem Sozialismus, die Vereinigung der unmittelbaren ökonomischen Kämpfe mit dem politischen Kampf, die Vereinigung der praktischen Propaganda mit einer theoretischen Arbeit, deren Aufgabe die Beantwortung der Fragen wäre, die sich der Partei in ihrer Praxis stellen.

Nur die Partei als praktischer Ausdruck der objektiven Möglichkeiten des Proletariats kann die geschlossene Gesetzmäßigkeit des Bestehenden überwinden. Lenin schrieb gegen die scheinbar notwendigen historischen Etappen, gegen den »ökonomischen Inhalt der Volkstümlerrichtung«: »Der Objektivist spricht von der Notwendigkeit des gegebenen historischen Prozesses, der Materialist trifft genaue Feststellungen über die gegebene sozialökonomische Formation und die von ihr erzeugten antagonistischen Verhältnisse. Wenn der Objektivist die Notwendigkeit einer gegebenen Reihe von Tatsachen nachweist, so läuft er stets Gefahr, auf den Standpunkt eines Apologeten dieser Tatsachen zu geraten; der Materialist enthüllt die Klassengegensätze und legt damit seinen Standpunkt fest [. . .] Der Materialist [. . .] begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Prozesses, sondern klärt, welche sozialökonomische Formation diesem Prozeß seinen Inhalt gibt, welche Klasse diese Notwendigkeit festlegt«.[10] Die Erkenntnis der antagonistischen Verhältnisse genügt nicht, um diese Verhältnisse zu ändern. Notwendigkeit bestimmt sich nicht geradlinig aus einem allgemeinen Gesetz, sondern wird durch die Praxis der Klassen verändert. Diese Praxis mußte die Oberfläche eines nur privat bleibenden Widerspruchs durchstoßen. Die Arbeiterzirkel hatten nur dem Bedürfnis nach Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft gedient, formale bürgerliche Bildung nachgeholt und die Arbeiter von ihren eigenen Möglichkeiten getrennt. Der rein ökonomische Kampf brachte das Proletariat von der Machtfrage ab; es blieb nur die defensive Verschleierung der Widersprüche, die Verbesserung des Kapitalismus.

Gegen diese Entwicklung hatten die Sozialdemokraten mit der Organi-

sierung einer Arbeiterpartei begonnen und gerade dadurch die antiintellektuellen Emotionen der Arbeiter verstärkt. Deshalb änderten zunächst die Sozialdemokraten im westlichen Rußland ihre Taktik; sie begannen mit einer systematischen Arbeiteragitation: »Der wissenschaftliche Sozialismus [...] der im Westen als ein theoretischer Ausdruck der Arbeiterbewegung erschien, wird bei uns in eine abstrakte Theorie verwandelt, die aus den Wolkenhöhen wissenschaftlicher Verallgemeinerung nicht herabzusteigen wünscht [...] bei dieser Sachlage degeneriert der Sozialismus zu einer Sekte.« Der politische Kampf sei für den Erfolg unabdingbar, doch »es ist utopisch zu glauben, daß die russischen Arbeiter in ihrer Masse einen Kampf führen können, solange ihnen diese Notwendigkeit nicht von ihren ureigensten Interessen her hinreichend deutlich geworden ist.«[11] Weder die abstrakte Gegenüberstellung von unmittelbaren Forderungen und objektiven Möglichkeiten, noch das Stehenbleiben beim unmittelbar Widersprüchlichen, sondern die Konsequenz der Widersprüche macht die objektiven Möglichkeiten praktisch. Anknüpfend an den unmittelbaren Forderungen werden stufenweise in der Agitation diese Forderungen radikalisiert, die Hauptwidersprüche sichtbar gemacht. Nur eine zentrale Steuerung der ökonomischen Agitation konnte die Überschreitung der unmittelbaren Situation sichern: verschiedene Zirkel schlossen sich zusammen unter der Leitung eines fünfköpfigen »Büros«, die organisatorische Basis bildeten die »proletarischen Organisationszellen«.

Unabhängig von diesen wesentlich auf Intellektuelle beschränkten Gruppierungen gab es bereits eine zentrale Arbeitergruppe durch die Organisierung von Hilfsklassen für ökonomische Kämpfe. Entscheidend waren hier die Metallarbeiter, die sich nicht nur auf die unmittelbaren ökonomischen Widersprüche, sondern sogar auf die Interessen ihres eigenen Sektors beschränkten. Deshalb forderte die Intellektuellengruppe eine zentrale Kontrolle der Klassen. Ohne Erfolg: die terroristische Industrialisierung Rußlands verhinderte die Einsicht des Proletariats in seine eigenen Möglichkeiten und hielt die einzelnen Arbeiter in ihren eigenen Leiden gefangen. Jede scheinbare Erleichterung mußte von den Arbeitern als ein leicht gefährdeter Erfolg ihres Reformismus gehütet werden. Falsch wäre es gewesen, diesen Reformismus sektiererisch zurückzuweisen, die unmittelbaren Wünsche der Arbeiter hätten in einer solch individualistischen Unbedingtheit der deklassierten Intellektuellen ihre Entsprechung gefunden. Dagegen begriff Lenin die reformistischen Streiks als eine Schule

des Proletariats: »Jeder Streik bereichert die Erfahrungen der gesamten Arbeiterklasse. Ist ein Streik erfolgreich, so zeigt er ihr, welche Kraft in der Vereinigung der Arbeiter liegt, und spornt andere Arbeiter dazu an, sich den Erfolg ihrer Arbeitskollegen zunutze zu machen. Bleibt der Erfolg aus, so bewirkt der Streik, daß die Ursachen des Mißerfolges erörtert und bessere Kampfmethoden gesucht werden.« Die Sozialdemokraten müssen in diesem Kampf »die Methoden der kapitalistischen Ausbeutung analysieren [. . .], die Organisierung der Arbeiter fördern, [. . .] das wahre Ziel des Kampfes . . . weisen, [. . .] den Arbeitern erklären, worin die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital besteht«.[12] Der unmittelbare Kampf darf nicht aufgehalten, sondern muß vorangetrieben werden. Der Reformismus wird nicht moralisch abgelehnt, sondern politisch radikalisiert. Vorläufig gelang es den Sozialdemokraten jedoch nicht, sich an die Spitze der ökonomistischen Arbeiterbewegung zu setzen, deren Selbstvertrauen durch die vielen Streiks gewachsen war. Ausdrücklich lehnten die Arbeiter den Kampf »für zukünftige Generationen« ab; sie kämpften »für sich und ihre eigenen Kinder, [. . .] für eine weitere Stufe zu ihrem eigenen Wohlstande«. Das aber führte zu einem Individualismus, dem Befreiung nur noch als die eigene Befreiung möglich schien, und zu einer Anpassung an Marktgesetze, die in den großen Städten einen immer breiteren Absatzmarkt forderten. Der beginnende Klassenkampf wurde durch diesen Ökonomismus von vornherein auf die Interessen getrennter Gruppen reduziert. Dagegen schrieb Lenin: »Nur die Kämpfer sind stark, die sich auf die erkannten realen Interessen bestimmter Klassen stützen.« Die Gegner der Sozialdemokraten begriffen den politischen Kampf nur als Verschwörung, als punktuelle Machtergreifung, nicht als das Vorantreiben eines gesellschaftlichen Prozesses. Die reine Spontaneität der Arbeiterbewegung blieb dem Muster bürgerlicher Revolution verhaftet. Die Sozialdemokraten dagegen waren »der Ansicht, daß der Kampf gegen den Absolutismus nicht in der Anzettelung von Verschwörungen, sondern in der Erziehung, Disziplinierung und Organisierung des Proletariats bestehen muß«. Nur so könne der spontane Kampf mit der Erkenntnis der Möglichkeiten dieses Kampfes verbunden werden. Gerade die pure Anpassung an die unmittelbaren Interessen der Arbeiter führe dazu, sie als bloßes Material zu betrachten. Der Volkstümler rede, ohne die objektiven Möglichkeiten zu analysieren, »stets von der Bevölkerung im allgemeinen und von der werktätigen Bevölkerung im besonderen als Objekt dieser oder jener mehr oder minder

vernünftigen Maßnahmen, als Material . . . niemals sah er in den verschiedenen Bevölkerungsklassen selbständige historische Kräfte«.[13]
Der Kampf gegen diese autoritäre Volkstümelei machte die praktische Zentralisierung und die theoretische Verallgemeinerung der verschiedenen Ansatzpunkte in der Intelligenz und im Proletariat notwendig: »Wenn wir das zum Kriterium unserer Arbeit machen wollen, was der breitesten Masse sofort, unmittelbar und im höchsten Grade faßbar ist, so müssen wir den Antisemitismus predigen . . . Es ist die Aufgabe der Sozialdemokratie, das politische Bewußtsein der Massen zu entwickeln und nicht hinter der . . . Masse einherzutraben.«[14] Ein Versuch, diese Verallgemeinerung herbeizuführen, war die Proklamation einer »Sozialdemokratischen Partei« im März 1898. Wenn sie auch zunächst nicht mit einer breiten Basis proletarischer Massen rechnen durfte, und wenn auch die Polizei ihren Organisationskern rasch zerschlug, so wurde sie doch bald zum Symbol der Kontinuität eines verallgemeinerten Klassenkampfes. Erst aus dieser organisatorischen Zusammenfassung der isolierten Kämpfe ist das russische Proletariat als revolutionäre Klasse hervorgegangen.

3.2.2. Lenin: Was sind die »Volksfreunde«?

»Dieser Erfolg und diese gewaltige Verbreitung wurden um den Preis einer Verflachung der Volkstümlerrichtung erkauft, um den Preis der Verwandlung der sozialrevolutionären Volkstümlerrichtung, die in scharfer Opposition zu unserem Liberalismus stand, in einen in Kultur machenden Opportunismus, der mit diesem Liberalismus verschmilzt und nur die Interessen des Kleinbürgertums zum Ausdruck bringt.
[. . .]
Gehen wir noch kurz auf den Prozeß ein, der zu dieser Entartung der Volkstümlerrichtung geführt hat. Bei ihrem Aufkommen, in ihrer ursprünglichen Gestalt, war dies eine ziemlich wohlgeordnete Theorie – ausgehend von der Annahme, daß dem Volksleben eine besondere Ordnung zugrunde liegt, glaubte sie an kommunistische Instinkte des Bauern in der ›Dorfgemeinde‹ und sah deshalb die Bauernschaft als den unmittelbaren Kämpfer für den Sozialismus an –, doch war sie einerseits theoretisch nicht genügend ausgearbeitet, es mangelte ihr an der Erhärtung durch die Tatsachen des russischen Lebens, und anderseits fehlte ihr die Erfahrung

bei der Anwendung eines politischen Programms, das sich auf diese vermeintlichen Eigenschaften des Bauern gründen würde.
Die Entwicklung der Theorie verlief denn auch in diesen beiden Richtungen, einer theoretischen und einer praktischen. Die theoretische Arbeit war hauptsächlich auf die Untersuchung der Form des Grund*besitzes* gerichtet, in der man die Anfänge des Kommunismus erblicken wollte; und diese Arbeit lieferte ein sehr mannigfaltiges und sehr reichhaltiges Tatsachenmaterial. Dieses Material, das sich vorwiegend auf die Form des Grund*besitzes* bezog, verhüllte den Forschern jedoch völlig die *Wirtschaftsweise* des Dorfes. Das war um so natürlicher, als erstens die Forscher keine feste Theorie über die Methode in der Gesellschaftswissenschaft besaßen, eine Theorie, die erklärt hätte, warum die Produktionsverhältnisse herausgegriffen und besonders untersucht werden müssen; zweitens aber lieferte das gesammelte Tatsachenmaterial direkte und unmittelbare Hinweise auf die dringendsten Nöte der Bauernschaft, auf die unmittelbarsten Plagen, die sich so verheerend auf die bäuerliche Wirtschaft auswirkten. So konzentrierte sich die ganze Aufmerksamkeit der Forscher auf die Untersuchung dieser Nöte, des Bodenmangels, der hohen Abgaben, der Rechtlosigkeit, Geducktheit und Verschüchterung der Bauern. Alles das wurde an Hand einer solchen Fülle von Material bis in die geringsten Einzelheiten beschrieben, untersucht und erläutert, daß unser Staat, vorausgesetzt natürlich, er wäre kein Klassenstaat, er ließe sich in seiner Politik nicht von den Interessen der herrschenden Klassen, sondern von einer unparteiischen Behandlung der »Volksnöte« leiten, sich tausendmal davon hätte überzeugen müssen, daß diese Nöte beseitigt werden müssen. Naive Forscher, die es für möglich hielten, die Gesellschaft und den Staat ›umzustimmen‹, vergruben sich vollends in die Einzelheiten des von ihnen gesammelten Tatsachenmaterials und ließen eines außer acht, nämlich die politisch-ökonomische Struktur des Dorfes, die Basis jener Wirtschaft, die von diesen unmittelbaren, dringendsten Nöten wirklich niedergedrückt wurde. Natürlich kam es so, daß sich die Interessenverteidigung einer infolge Bodenmangels usw. daniederliegenden Wirtschaft als Interessenverteidigung der Klasse erwies, die diese Wirtschaft in Händen hielt und die auch allein unter den gegebenen sozialökonomischen Verhältnissen *innerhalb* der Dorfgemeinde und unter dem gegebenen Wirtschaftssystem des Landes sich halten und entwickeln konnte.
Die theoretischen Bemühungen um die Erforschung der Einrichtung, die

der Beseitigung der Ausbeutung als Basis und Stütze dienen sollte, führten zur Ausarbeitung eines Programms, das die Interessen des Kleinbürgertums zum Ausdruck bringt, d. h. gerade der Klasse, auf der diese Ausbeuterordnung eben beruht!
Zugleich entwickelte sich die praktische revolutionäre Tätigkeit ebenfalls in einer ganz unerwarteten Richtung. Der Glaube an kommunistische Instinkte des Bauern erheischte von den Sozialisten natürlich, die Politik hintanzustellen und ›ins Volk zu gehen‹. An die Verwirklichung dieses Programms ging eine Menge sehr energischer und talentvoller Leute, die sich in der Praxis davon überzeugen mußten, wie naiv die Vorstellungen von den kommunistischen Instinkten des Bauern waren. Sie kamen übrigens zu der Einsicht, daß es nicht am Bauern liege, sondern an der Regierung, und die gesamte Tätigkeit wurde auf den Kampf gegen die Regierung gerichtet, einen Kampf, den nun schon allein die Intellektuellen und die sich ihnen hier und da anschließenden *Arbeiter* führten. Anfangs wurde dieser Kampf im Namen des Sozialismus geführt, wobei er sich auf eine Theorie stützte, nach der das Volk für den Sozialismus reif sei und man durch die bloße Machtergreifung nicht nur eine politische, sondern auch eine soziale Revolution vollziehen könne. In letzter Zeit verliert diese Theorie offenbar schon jeden Kredit, und der Kampf der Narodowolzen gegen die Regierung wird zu einem Kampf der Radikalen für politische Freiheit.
Auch von der anderen Seite her führte diese Tätigkeit somit zu Ergebnissen, die ihrem Ausgangspunkt direkt entgegengesetzt waren; auch von dieser Seite her kam ein Programm zustande, das nur die Interessen der radikalen bürgerlichen Demokratie zum Ausdruck bringt.«[15]

3.2.3. Lenin: Unsere nächste Aufgabe

»Die lokale sozialdemokratische Arbeit hat bei uns bereits einen recht hohen Entwicklungsstand erreicht. Die Saat der sozialdemokratischen Ideen ist schon überall in Rußland ausgestreut; Arbeiterflugblätter – diese erste Form der sozialdemokratischen Literatur – sind bereits allen russischen Arbeitern, von Petersburg bis Krasnojarsk und vom Kaukasus bis zum Ural, bekannt. Was uns jetzt fehlt, ist eben die Zusammenfassung dieser gesamten lokalen Arbeit zur Arbeit einer einzigen *Partei*. Unser Haupt-

mangel, für dessen Beseitigung wir alle unsere Kräfte einsetzen müssen, ist der enge, der »handwerklerische« Charakter der lokalen Arbeit. Infolge dieser Handwerklerei bleiben die zahlreichen Fälle, in denen die Arbeiterbewegung in Rußland aktiv hervortritt, rein lokale Ereignisse und verlieren viel von ihrer Bedeutung als Vorbild für die ganze russische Sozialdemokratie, als ein Stadium der ganzen russischen Arbeiterbewegung. Infolge dieser Handwerklerei werden die Arbeiter nicht in genügendem Maße vom Bewußtsein der Gemeinsamkeit ihrer Interessen in ganz Rußland durchdrungen, verbinden sie mit ihrem Kampf nicht genügend den Gedanken an den russischen Sozialismus und die russische Demokratie. Infolge dieser Handwerklerei werden die verschiedenen Ansichten der Genossen über theoretische und praktische Fragen nicht offen in einem Zentralorgan erörtert, dienen sie nicht der Ausarbeitung eines gemeinsamen Parteiprogramms und einer gemeinsamen Taktik, sondern verlieren sich in engem Zirkelwesen oder führen zu übermäßiger Aufbauschung lokaler und zufälliger Besonderheiten. Wir haben genug von dieser Handwerklerei! Wir sind reif genug, um *zur gemeinsamen Arbeit*, zur Ausarbeitung eines gemeinsamen Parteiprogramms, zur gemeinsamen Erörterung der Taktik und Organisation unserer Partei überzugehen.

Die russische Sozialdemokratie hat viel zur Kritik der alten revolutionären und sozialistischen Theorie getan; sie hat sich nicht auf Kritik und Theoretisieren beschränkt, sie hat bewiesen, daß ihr Programm nicht in der Luft hängt, sondern einer breiten spontanen Bewegung im Volke, nämlich im Fabrik- und Werkproletariat, entgegenkommt; ihr bleibt jetzt noch der nächste, besonders schwierige, dafür aber auch besonders wichtige Schritt zu tun übrig: eine unseren Verhältnissen angepaßte Organisation dieser Bewegung herauszuarbeiten. Die Sozialdemokratie reduziert sich nicht auf einfachen Dienst an der Arbeiterbewegung: sie ist die *›Vereinigung von Sozialismus und Arbeiterbewegung‹* (um die Definition K. Kautskys zu gebrauchen, die die Hauptideen des »Kommunistischen Manifests« wiedergibt); es ist ihre Aufgabe, in die spontane Arbeiterbewegung bestimmte sozialistische Ideale hineinzutragen, sie mit sozialistischen Überzeugungen, die auf dem Niveau der modernen Wissenschaft stehen müssen, zu verbinden, sie mit dem systematischen politischen Kampf für die Demokratie als ein Mittel zur Verwirklichung des Sozialismus zu verbinden, mit einem Wort, diese spontane Bewegung mit der Tätigkeit der *revolutionären Partei* zu einem unauflöslichen Ganzen zu

verschmelzen. Die Geschichte des Sozialismus und der Demokratie in Westeuropa, die Geschichte der russischen revolutionären Bewegung, die Erfahrungen unserer Arbeiterbewegung – das ist das *Material*, das wir uns aneignen müssen, um eine zweckmäßige Organisation und Taktik für unsere Partei ausarbeiten zu können. Die »Verarbeitung« dieses Materials muß jedoch selbständig erfolgen, denn fertige Vorbilder werden wir nirgends finden: einerseits befindet sich die russische Arbeiterbewegung in ganz anderen Verhältnissen als die westeuropäische. Es wäre sehr gefährlich, sich darüber irgendwelche Illusionen zu machen. Und anderseits unterscheidet sich die russische Sozialdemokratie sehr wesentlich von den früheren revolutionären Parteien in Rußland, so daß die Notwendigkeit, von den alten russischen Koryphäen der revolutionären und konspirativen Technik zu lernen (wir erkennen diese Notwendigkeit ohne jedes Zögern an), uns keineswegs der Pflicht enthebt, kritisch an sie heranzutreten und unsere Organisation selbständig herauszuarbeiten. [. . .]
Wie läßt sich die Notwendigkeit voller Freiheit für die lokale sozialdemokratische Tätigkeit mit der Notwendigkeit vereinbaren, eine einheitliche – also auch zentralistische – Partei zu bilden? Die Sozialdemokratie schöpft ihre ganze Kraft aus der spontanen Arbeiterbewegung, die in den verschiedenen Industriezentren nicht in gleicher Weise und nicht zu gleicher Zeit in Erscheinung tritt; die Tätigkeit der lokalen sozialdemokratischen Organisationen ist die *Grundlage* der gesamten Parteitätigkeit. Ist das jedoch die Tätigkeit isolierter ›Handwerkler‹, so darf man diese Tätigkeit, streng gesprochen, nicht einmal sozialdemokratisch nennen, denn sie würde nicht Organisation und Leitung des proletarischen *Klassen*kampfes sein.«[16]

4. Die französische Mai-Revolte

4.1. Das proletarische »Lager«

Der Faschismus hat die objektiven Krisen des Kapitalismus, die zugleich subjektiv geworden waren, noch mit terroristischen und ideologischen Mitteln aufhalten müssen. Dagegen werden heute die objektiven Krisen staatsinterventionistisch, durch Planfikation, verschleppt, und die subjek-

tiven Krisen durch die Mimesis der Individuen an die Ideologie von vornherein verhindert. Die Ideologie versteckt sich in den Tatsachen, die sich für objektiv ausgeben können, weil sie sich selbst dauernd widerspiegeln, wie in einem Spiegelkabinett.

Die zugespitzte Konzentration des Kapitals schwächt die Klassenbasis der Großbourgeoisie, die auf die Hilfe der Beherrschten angewiesen ist. In der permanenten Vernichtung gesellschaftlicher Möglichkeiten hat sich die bürgerliche Zukunft auf eine Gegenwart reduziert, die ihre eigene revolutionäre Vergangenheit verdrängen muß. Ideologie erschöpft sich in ihrer eigenen scheinbaren Aufhebung, in Sprachlosigkeit, die nur noch auf das pur Vorfindliche verweisen kann, in einer Geste des Zeigens. Sprache hat sich in Informationszeichen, das Individuum seinen Egoismus in rasche Reaktionsfähigkeit aufgelöst. Der Kapitalismus hat an seinem Ende, völlig nutzlos geworden, jede Nutzlosigkeit vernichtet, der Überbau wird zugleich total und überflüssig in der permanenten Anpassungsfähigkeit aller. Das Mitleid ist zu einer umfassenden Kategorie sinnloser Herrschaft geworden, die Vorstellung fremder Leiden wird als Vernichtung des Selbst ausgekostet, jeglicher Anspruch auf Glück als egoistische Anmaßung verdammt. Anpassung selber wird zur Kategorie des Glücks, die augenzwinkernd als Egoismus erlebt wird. Eine der ersten pädagogischen Maßnahmen richtet sich denn auch im autoritären Konsumstaat gegen Gefühle der Abneigung; gefordert wird die Anpassung an die Gruppe der Altersgenossen. An die Stelle der Verinnerlichung elterlicher Autorität ist die Freiheit getreten, das sofort zu tun, was alle wollen müssen, Erziehung zur raschen Reaktionsfähigkeit. Repressive Geschichte wird ersetzt durch den Verlust jeder Erinnerung. Die Sozialisation wird nicht mehr durch die Weitergabe vergangener Niederlagen, durch historische Einübung in Unterwerfung geleistet, sondern durch permanenten Zwang zur sofortigen Befriedigung durch die Zeichen der Werbung und Informationsmedien. Der Terror, die Ideologie sind in ihrer Allgemeinheit nicht mehr auszumachen. In der allgemeinen Abhängigkeit wird keine Klasse verschont. Die Struktur der Alltäglichkeit wird zur Ideologie, die in ihrer Formalisierung nur noch der Ausdehnung des Profits dient, der in der allgemein zugespitzten Konzentration einem spezifischen Klasseninteresse immer weniger entspricht. Einerseits zeigt die Verlegung der Ideologie in die Tatsachen die krisenverschleppenden Möglichkeiten des Staatskapitalismus, andererseits seine Irrationalität: er entspricht zunehmend der Ver-

nunft keiner Klasse mehr. Der Staatskapitalismus zentriert seine Macht nur noch in den wirtschaftlichen Apparaten. Der Überbau verflüchtigt sich in die psychische Verfassung der Menschen, ist zugleich ungeheuer stabil und gefährdet. Ein Voluntarismus, der die gesellschaftlichen Möglichkeiten erkannt hat, wird immer weniger falsch. Die subjektiven gehören direkt zu den objektiven Faktoren: einerseits die Planifikation und andererseits die Aktionen derer, die die Tatsachen als Verschleierungen begriffen haben. In den Widersprüchen des Übergangs zum Staatskapitalismus gelang es der Planifikation in Frankreich nicht, zum geschlossenen System zu werden. Der Raum zwischen der planenden Macht und der Gesellschaft wurde nicht durch neue Überbauten gefüllt, die alten genügen wegen ihrer bürgerlichen Geschichte weder den Forderungen des nur noch sich selbst bestätigenden Plans, noch haben sie je den Interessen der Beherrschten entsprochen. Die Überbauten, nicht die wirtschaftlichen Apparate sind die schwächsten Glieder des Staatskapitalismus und gleichzeitig seine letzte Rettung. »Eine gesamte Gesellschaft ist vakant. Niemand ist da, um sie zu besetzen. Die es könnten, gehorchen ideologischen und institutionellen Schemata, die ihnen das verbieten.«[17]

Die Verwalter, die Planenden, die Technokraten geraten wie die Beherrschten in Widerspruch zu den bisherigen Überbauten. Die Politik negierend verweisen sie auf die Wissenschaften, in denen sich ihre Ideologie der Tatsachen verbirgt. Feindlich sowohl der Rentnerschicht der alten Bourgeoisie als auch der Arbeiterbürokratie erklären sie sich zu Liberalen, die die Lebensbedingungen des Volkes modernisieren wollen. Ihr Liberalismus wird verstanden als Anpassung, die sich mit Rationalität verwechseln kann, weil die Irrationalität längst allgemein geworden ist. Modernisierung heißt dann allgemeines Funktionieren ohne ein klassenspezifisch aktuell definiertes Ziel.

Die Universitäten als Teile des bisherigen Überbaus sollen bei zunehmender Bedeutung der Produktivkraft Wissenschaft in Programmierungsmaschinen, in wirtschaftliche Apparate verwandelt werden. Sie dienen nicht mehr der Ausbildung einer herrschenden Klasse, damit diese fähig bleibe, klassenspezifisch rationale Ziele festzulegen, sondern der Einübung in sinnloses Funktionieren und als Forschungsinstitute der Industrie. Ein System permanenter Prüfungen dient der spezialistischen Anpassung an die je schon vorhandenen und nur technisch verbesserbaren Tatsachen, die letztes Ziel bleiben.

Der Widerspruch zwischen veraltetem Überbau und staatskapitalistischer Planung verschärft sich in den Universitäten. Die Studenten werden gleichzeitig zu Herrschenden und zu Funktionierenden erzogen. Der Widerspruch zwischen der künstlichen Teilung der Abhängigen und der objektiv allgemeinen Abhängigkeit kann in den Universitäten zuerst erkannt werden. Zudem wurde in Frankreich diese Segregation in den Ghettos der verschiedenen Schichten offensichtlich, besonders in Universitätsstädten wie Nanterre. Die innere Kolonisierung, die Kasernierung der funktionierenden gesellschaftlichen Gruppen ist dort sinnlich erfahrbar. Die Einzelnen werden dabei durch ihre eigene Verleugnung und Anpassung immer wieder auf ihre eigene und doch allgemein gleiche Umgebung zurückgeworfen. Sich permanent anpassend halten sie sich für egoistische Glücksritter. Don Juan ist gleichzeitig die Figur der allgemeinen Lüge und der allgemeinen Abhängigkeit geworden. Als die Studenten von Nanterre gegen die isolierenden Verbote in die Wohnheime der Studentinnen eindrangen, durchbrachen sie damit eine Lüge, die so tut, als sei im allgemeinen Funktionieren die Anpassung bereits überwunden.

Wenn die Überbauten in der zunehmenden Leere zwischen planender Entscheidung und Gesellschaft die schwächsten Glieder des Staatskapitalismus sind, wird sich im Kampf gegen sie aus der objektiv allgemeinen Abhängigkeit eine neue revolutionäre Klasse bilden. Der Begriff der Klassen blieb bei Marx verbunden mit ihrer naturwüchsigen Entstehung; Aneigner und Erzeuger von Mehrprodukt standen sich in einem Gegensatz gegenüber, der sich nicht auf das Funktionieren der bestehenden Gesellschaft richtete; gesamtgesellschaftliche Interessen wurden nur im jeweiligen privaten Interesse von den herrschenden Fraktionen der Bourgeoisie erledigt. »Bereits der als Wasserbauverband organisierte Urstaat der ›asiatischen Gesellschaft‹ kennt Mehrarbeit und Aneignung von Mehrprodukt. Solange beides aber noch – bei allem Mißbrauch und Parasitismus – an den Vollzug *gesamt*gesellschaftlicher Funktion unmittelbar gebunden ist (Bürokratie, Theokratie etc.) kann für Marx wohl schon von Regierung, Herrschaft und Despotie, aber noch nicht von Klassen die Rede sein.«[18] Wenn die Gesellschaft objektiv proletarisiert ist, der Gegensatz zwischen lebendiger und vergegenständlichter Arbeit zunehmend ein Gegensatz zwischen Lohnarbeitern und selbst lohntätigen Managern geworden ist, reicht der Klassenbegriff wiederum nicht mehr aus. Mauke schlägt als Alternative den bereits von Marx im Kommunistischen Mani-

fest verwandten Begriff des »Lagers« vor. Dieses »Lager« entstünde allerdings in der objektiv proletarisierten Gesellschaft erst in den Fraktionen, die den Kampf gegen das verselbständigte Kapital begonnen haben; erst in diesem Kampf könnte sich in der allgemeinen Proletarisierung das proletarische vom kapitalistischen »Lager« trennen.
Als entscheidende Machtzentren bleiben die wirtschaftlichen Apparate; aber gerade deshalb kann in ihnen nicht der Kampf beginnen, wenn er nicht selber, wie die Arbeiterbürokratien, dem veralteten Überbau verfallen will. In der Mai-Revolte waren nicht die traditionellen Avantgarde-Gruppen des Proletariats die Aktivsten, sondern diejenigen, die noch am ehesten von den Organisationen unabhängig waren, für die sie arbeiten: Studenten, Journalisten, technische Intelligenz. Durch die Verlagerung der Ideologie in die Alltäglichkeit bleibt dem proletarischen »Lager« nichts mehr unpolitisch. Entscheidend für den Beginn ist die Durchbrechung des formalisierten Alltags. Die Nichtanerkennung der reduzierten Tatsachen zerstört direkt die Legitimation des noch nicht System gewordenen Staatskapitalismus.
Revolutionäre Situationen sind nicht mehr notwendig mit erwarteten wirtschaftlichen Krisen zusammenzubringen. Objektive und subjektive Bedingungen überlagern sich zunehmend. Allein der Zusammenbruch der Überbauten macht die latente wirtschaftliche Krise akut, die nur noch durch Planung und durch das Akzeptieren dieser Planung von seiten der Beherrschten aufgehalten wird. Auf die sprengenden Krisen des Kapitalismus kann man nicht mehr warten. Sie müssen von den Beherrschten selber produziert werden. Solche Krisenproduktion ist allerdings nicht möglich in der Revolte, die nur die Struktur der Angepaßten wiederholt: Pures Reagieren, das sich selbst für spontan hält. Der wiederentdeckte Egoismus der eigenen Bedürfnisse muß mit der Erkenntnis der objektiven und subjektiven Möglichkeiten zusammentreffen. In der Verschleierung der Objektivität durch die für unumstößlich ausgegebenen Tatsachen kann sich das proletarische »Lager« nur konstituieren, wenn sich seine Unmittelbarkeit mit seiner Avantgarde verbindet. Die zunehmende internationale Kapitalverflechtung macht zudem eine internationale Organisierung für die Krisenproduktion notwendig. Das proletarische ist von vornherein ein internationales »Lager«. Die Revolutionäre können weniger denn je in ihrer Unmittelbarkeit erfolgreich sein. Allerdings braucht diese nicht mehr ökonomistisch zu werden oder zu bleiben. Sie ist als pu-

rer Kampf neben der Theorie für die Organisierung der Avantgarde notwendig. Bereits vor dem Mai 68 war es in Frankreich gegen den Willen der kommunistischen Partei und der Gewerkschaften zu Kämpfen der Arbeiter gegen die Polizei gekommen, die allerdings in den wirtschaftlichen Machtzentren isoliert blieben. Immer aber stand dabei mehr auf dem Spiel als eine unmittelbar ökonomische Forderung: Wenn die formalisierte Alltäglichkeit durch Aktionen einmal durchbrochen ist, wird subjektiv, wenn auch nur in einer kurzfristigen Revolte, sofort jede Herrschaft in Frage gestellt.

4.2.1. Die Studentenbewegung

Kennzeichnend für die Situation der französischen Studenten vor der Mai-Revolte war die Zersplitterung der Opposition in Sekten, die weitgehend schematisch Interpretationen der traditionellen Arbeiterbewegung in ihre eigene Organisierung hineintrugen. Eine politische Organisation wird zur Sekte, wenn sie wesentlich mit der Wiederholung ihrer eigenen Besonderheiten beschäftigt ist, wenn sie die Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Revolution vernachlässigend ihre eigene Reinheit organisatorisch betont. Die Struktur des zurückgezogenen Individuums wiederholt sich in der abstrakten Verweigerung der Gruppen, in der panischen Angst vor jeder möglichen Integration. Diese Angst läßt vor jeder möglichen Auseinandersetzung, vor jeder Berührung mit dem Feind zurückschrecken. Der politische Untergrund hilft letzthin nur dem autoritären Konsumstaat, die von der bürgerlichen Gesellschaft selbst überholte bürgerliche Ideologie zu verwahren. Im Untergrund treffen sich die betrogenen und erschreckten Liberalen, seine Fremdheit deutet nicht auf Sprengkraft, sondern auf die heimliche Struktur des ängstlichen Individualismus in den sich gegenseitig ausschließenden Sekten.
1967/68 versuchten die französischen Technokraten gleichzeitig eine weiterreichende Formierung der wirtschaftlichen Apparate und der Universitäten. Damit zusammen traf die offensichtliche Niederlage der amerikanischen Technokratie in Vietnam. Ihre Tatsachen erwiesen sich als Verschleierungen, die westliche Industriegesellschaft als Ausdruck verselbständigter Interessen. Zudem verschärfte sich der internationale Kampf der Studenten. Solidarität wurde zum Begriff einer Überwindung jener

Trennungen, durch die eine technokratische Ideologie der Tatsachen allein sich verlängern konnte.
Bewußt werden konnte die Isolation zuerst bei den am meisten Isolierten selber, den Studenten in ihrem Widerspruch zwischen von ihnen verlangtem Herrschen und ihrer eigenen beherrschten Zukunft, besonders bei den Studenten der Geistes- und Sozialwissenschaften. Hier trennte eine beschränkte Ideologie des Wesentlichen sie zunächst in einzelne Sekten, konnte aber durch internationale Solidarität umschlagen in eine revolutionäre Qualität: gemeinsamer Kampf, der die Totalität von Herrschaft meint. Der technokratische Vorwurf der Metaphysik gibt vor, versteckte Herrschaft aufzudecken. Er will den Marxismus treffen, indem er sich mit dem Idealismus auseinandersetzt. Aber »gegenüber dieser positivistischen Reduktion des Wesentlichen und Gesetzmäßigen auf das Allgemeine erlangt der Hinweis Lenins große methodologische Bedeutung, daß das Allgemeine auf verschiedene Art im Einzelnen existiert, als ein Teil des letzteren, als eine seiner Seiten und als sein Wesen. Jedes Einzelne ist (auf die eine oder andere Art) Allgemeines. Jedes Allgemeine ist (ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen) des Einzelnen. Nicht alle allgemeinen Beziehungen oder Eigenschaften sind zugleich wesentlicher Natur. Folglich können aber auch nicht . . . alle möglichen Aussagen die Funktion der Erklärung von Einzelaussagen erfüllen. Umgekehrt ergibt sich, daß bei der Verallgemeinerung sozialer Erscheinungen nicht nur die formale Seite beachtet werden darf, sondern die Frage eine entscheidende Rolle spielen muß, welcher Natur die ausgesonderten allgemeinen Merkmale und Eigenschaften sind.«[19]
In der Beschränkung auf empirisch Vorfindliches wird die Objektivität in isolierte Tatsachen aufgetrennt, die Erkenntnis totaler Herrschaft und der Möglichkeiten ihrer Aufhebung verhindert. Erst in der praktischen Erkenntnis dieser Totalität wird die elitäre Isolierung überwunden.
Objektiv ist die Überwindung der Trennungen im autoritären Konsumstaat zuerst den Jugendlichen möglich: »Unter fünfundzwanzig sein, heißt Arbeitslosigkeit, niedrige Löhne, Wohnungsnot usw: das Alter ist keine positive Bestimmung der Jugend [. . .] aber die bürgerliche Gesellschaft bestimmt sie negativ, indem sie sie von sich ausschließt.« Der Kampf der Jugendlichen, der Studenten und jungen Arbeiter »enthält die Rebellion der modernen Produktivkräfte in ihrer Gesamtheit gegen die bürgerlichen Produktionsverhältnisse in sich und verleiht ihnen öffentlich Ausdruck.«[20]
Einerseits bilden die Jugendlichen den Kern des proletarischen »Lagers«,

andererseits bleiben sie in ihrer Sozialisation an den autoritären Konsumstaat gebunden: Der Widerspruch zwischen dem Zwang zu sofortiger Reaktion und dem stellvertretenden Kampf für die Realisierung objektiver Möglichkeiten wird offen in der Volkstümelei studentischer Gruppen. Die Strategie wird ersetzt durch einen unmittelbaren Appell an die revolutionären Instinkte der traditionellen Arbeiterklasse. Ausgehalten wird der Kampf nur, wenn Möglichkeiten sofort realisiert werden können. Mit dieser geringen Frustrationstoleranz bewegen sich die Studenten dann zwischen der Allgemeinheit einer Revolution des Lebens, der die Bewegung als Bewegung genügt, und einer Praxis, die sich in einer Ästhetik der Arbeitswelt gründet. Der bloße Schein traditionell proletarischen Lebens soll für die Analyse der Situation genügen. Dadurch werden aber die ideologischen Trennungen der objektiv proletarisierten Gesellschaft bestätigt. In diesem rückwärtsgewandten Pragmatismus treffen sich die Studenten mit den von Lenin kritisierten Volkstümlern. Der Anpassung an den repressiven Schein entspricht die Ablehnung objektiver organisatorischer Möglichkeiten, die schematische antiautoritäre Haltung, die in Theoriefeindlichkeit endet.

Allerdings, die Mai-Revolte hat die Schwäche des Überbaus offensichtlich gemacht. Der pure Beginn eines Kampfes, der abstrakt die Tatsachen nicht akzeptierte, setzte die Studenten kurzfristig an die noch leere Stelle einer Avantgarde, konnte kurzfristig die revolutionäre Theorie ersetzen. Die Studentenbewegung entsprach nicht einer organisierenden »Intelligentsia«, sie ist vielmehr selber bereits der Beginn des Kampfes der objektiv proletarisierten Gesellschaft gegen die verselbständigten Institutionen, gegen ihre eigene Verdinglichung. Die antiautoritäre Anbetung der Spontaneität zu Beginn der Bewegung hat hier ihren objektiven Grund. Deshalb konnte die Volkstümelei zunächst überwunden werden. Wenn die Studenten auch den proletarischen Schein mit dem Proletariat selbst verwechselten, so handelten sie doch konsequent für ihre eigenen Interessen. Die direkte Vertretung eigener Bedürfnisse, der Egoismus der Kämpfenden konnte die verdinglichte Herrschaft direkt treffen. Die Forderung an die Studenten, von Beginn an »ins Volk zu gehen«, verkannte die objektiv proletarische Lage der Studenten selber, blieb romantisch auf einer früheren Stufe des Kapitalismus stehen, bestätigte den Überbau des Staatskapitalismus. Durch den Kampf in ihrem eigenen Bereich konnten die Studenten den die Universitäten formierenden wirtschaftlichen Machtapparat

und den Überbau gleichzeitig treffen: Im Angriff auf die trennende Ideologie wurden die Studenten zu einem Teil des proletarischen »Lagers«. Sie bekämpften in ihren exemplarischen Aktionen das schwächste Glied des Staatskapitalismus, seinen veralteten Überbau. Erst dieser Angriff auf die Legitimation ließ den Kampf in den wirtschaftlichen Apparaten beginnen. Die erste Stufe der Revolution gegen den Staatskapitalismus ist die Kulturrevolution, der Angriff auf die formalisierte Alltäglichkeit, der verwundbarsten und zugleich wichtigsten Stütze. Der Kampf der beiden »Lager« kann sich in seinem Beginn nicht auf die ökonomische Basis stützen; er würde dort durch die Wünsche der Beherrschten selber immer wieder aufgehalten. In diesem beginnenden Kampf konnte die Mai-Revolte nicht mit einem Schlag erfolgreich sein. Es sind in ihr aber die schwachen Glieder des Staatskapitalismus und die objektive Proletarisierung erst sichtbar geworden. Mit wichtigen Ausnahmen blieb die Revolte in den ökonomischen Zentren, der Generalstreik noch passiv, trieb nicht weiter zu einer Revolutionierung des Alltags und in deren Folge zu einer Aufnahme der Produktion im eigenen Interesse.

In ihrer eigenen Abhängigkeit von der Gesellschaft, weil der Schein der Tatsachen nicht mehr mit den Möglichkeiten verwechselt werden sollte, hielt die Studentenbewegung die Irrealität, die losgelöste Phantasie bereits für die neue Gesellschaft: die besetzte Sorbonne und das besetzte Odéon. Der Angriff auf die Tatsachen des Staatskapitalismus mündete anfangs in die Verweigerung der Realität überhaupt. Bei diesem Monolog der Phantasie blieb die Bewegung in ihrer eigenen Gegengesellschaft eingeschlossen. Sie bekämpfte gleichzeitig die Widersprüche innerhalb der Gesellschaft und fiel aus ihr heraus. Der Kult der Spontaneität bezeichnet den Beginn des Kampfes der »Lager« und die Unmöglichkeit des sofortigen revolutionären Bruchs. Dabei blieb die Studentenbewegung noch in der abstrakten Negation stecken: Der Angriff auf die Technokratie schleppte eine Theorie- und Organisationsfeindlichkeit mit, die sich hinter der Furcht vor einer Bürokratisierung versteckte. Es bleibt aber zu unterscheiden, ob die Gefahr der Bürokratisierung als Argument der Verdrängung objektiver Möglichkeiten, zur Selbstverteidigung der reaktiven Persönlichkeit dient, oder ob sie gegen die Ungleichzeitigkeit von erstarrten Organisationen und veränderten objektiven Möglichkeiten ins Feld geführt wird. Die Theorie- und Organisationsfeindlichkeit führte jedenfalls im Mai zur Ratlosigkeit, sobald die Reaktionen der Gegenseite ausblie-

ben, sobald die Macht vakant war. Die Inszenierung von Skandalen blieb nur erfolgreich, solange diese Inszenierung als Skandal begriffen wurde: Die Parole »Die Phantasie an die Macht« schlug um in eine Verwechslung von Phantasie und Macht. In der mangelnden Perspektive war der politische Untergrund wiederhergestellt.
Die Mai-Revolte war jedoch nur der Beginn des Kampfes. Seine Weiterführung hängt von der Radikalisierung der unmittelbaren Ängste und Wünsche ab. Da die Studenten nicht die Rolle einer »Intelligentsia« wahrnehmen können, sondern objektiv proletarisiert und bereits ein Teil des proletarischen »Lagers« sind, kann diese Radikalisierung nur von einer Avantgarde dieses »Lagers« vorangetrieben werden. Die Mai-Revolte wäre dann als die erste Phase der Vorbereitung im Kampf des proletarischen »Lagers« gegen den Staatskapitalismus zu verstehen.
Da der unmittelbare Kampf bereits die Legitimation des Staatskapitalismus, die Schwäche seines Überbaus direkt angreift, da in der allgemeinen Abhängigkeit das proletarische »Lager« aus den verschiedensten Zentren besteht, da in der internationalen Kapitalverflechtung nur ein internationaler Kampf den Staatskapitalismus entscheidend trifft, kann die Avantgarde nicht durch eine einzige Spitze, sondern nur international, durch den gemeinsamen Kampf der verschiedenen Zentren organisiert werden. Erst aus dieser Organisation der spontanen Kämpfe kann eine Persönlichkeitsstruktur entstehen, die jenseits bloßer Reaktionen oder der liberalen Romantik eines politischen Untergrunds langfristig und konsequent ihre Interessen gegen den Staatskapitalismus vertreten kann.

4.2.2. Einige Thesen aus dem Pariser Mai

These 21

Weisen wir alle Trennungen zurück, die bewußt oder wegen irgendwelcher Notwendigkeit aufrechterhalten werden. Proletarier, erhebe dich. Sei ein wahrer Arbeiter, und es wird keinen Bourgeois mehr geben, nur noch Arbeiter. Weisen wir auch die intellektuelle Autonomie der Technokraten zurück. Sie hat die isolierte Arbeit geschaffen, den ungeheuren Widerspruch eines Produktes nur für den Konsum. Sie hat aber auch das einzige, das uns übriggeblieben ist, ins rechte Licht gerückt: die rohe Arbeit, die Macht und die Gewalt.

Durch jene Autonomie konnten die Ingenieure von den Arbeitern, die Erfinder von den Anwendenden, die Schriftsteller von den Wissenschaftlern, die Nützlichen von den Parasiten getrennt werden. Eine Hierarchie der Werte wurde geschaffen, in der jeder der Polyp des anderen ist. Auf diese Weise können die Arbeiter in völliger ›Freiheit‹ beherrscht werden.

These 22

Arbeiter in allen Bereichen, lassen wir uns nicht übers Ohr hauen. Verwechseln wir nicht eine technische Arbeitsteilung mit hierarchischer Aufteilung der Autoritäten und Mächte. Die erstere ist notwendig, die zweite überflüssig; sie muß durch einen gleichberechtigten Austausch unserer Arbeitskräfte und unserer Dienstleistungen in einer befreiten Gesellschaft ersetzt werden.

These 23

Weisen wir die Trennung von Wissenschaft und Ideologie zurück, die verderblichste von allen, weil wir selber sie hervorbringen. Wir wollen nicht von irgendwelchen Gesetzen der Wissenschaft, der Ökonomie oder irgendwelchen Erfordernissen der Technik als passive Menschen beherrscht werden. Die Bedeutung der Wissenschaft liegt allein in Entdeckungen, die außerhalb der Wissenschaft benutzt werden können.
Sie kann deshalb nur für sich selbst Gesetze vorschreiben. Weisen wir ihren mystifizierenden Imperialismus zurück, der jeden Mißbrauch und jeden Rückschritt rechtfertigt, ersetzen wir ihn durch eine freie Wahl der Möglichkeiten, die sie uns anbietet.

These 24

Weisen wir auch die Flüchtigkeit der revolutionären Sprache zurück, ein Mittel der Integration und der Ablehnung aller Probleme. Fragen wir immer, um welche Revolution es geht.

These 25

Antworten wir nicht, wenn man uns nach unserem Ziel fragt. Wir besitzen nicht die Macht, wir brauchen nicht positiv zu sein und unsere Exzesse zu rechtfertigen.
Aber wenn wir antworten, heißt das, daß wir vor allem die Mittel besitzen wollen, um unsere Ziele zu erreichen: wir wollen eine Macht, unter der jede Form der Unterdrückung und der Gewalt ausgeschlossen ist, eine Macht, die nur durch diesen Ausschluß überleben kann.

These 26

Lassen wir nicht unsere Ziele durch müde Revolutionäre und bestehende Institutionen integrieren. Wir wollen und wir werden es erreichen, daß Produktion und Verbrauch sich gegenseitig kontrollieren, daß beide durch die Arbeiter der ganzen Welt bestimmt werden. Die Arbeiter werden sich vereinigen aus der gemeinsamen Notwendigkeit zu leben und um zu erreichen, daß diese Notwendigkeit nicht mehr entfremdend bleibt.

These 27

Das Proletariat (wie die Bourgeoisie, als sie noch revolutionär war) weiß, daß es nicht diskutieren kann, während es die Gesellschaft radikal umändert. Man hat versucht, dem Proletariat die Macht dieser Einsicht zu entreißen durch eine falsche »friedliche Koexistenz« zwischen Bourgeoisie und Proletariat gegenüber den Verdammten dieser Erde.
Diese ›Interessengemeinschaft‹ gründet sich auf den Rassismus, auf einer vielfältigen Hierarchie von Entlohnungen und intellektuellen Werten. Das alles wird gerechtfertigt durch eine Ideologie des vergangenen Jahrhunderts, die man einfach ein wenig zurechtgestutzt hat.

These 28

Studenten, wenn man euch Privilegien anbietet, so doch nur, um euch besser in diese bürokratische, industrielle Technokratie einzuordnen, in der es nur um den Profit geht, die man euch aber mit sogenannten ökonomischen und wissenschaftlichen Notwendigkeiten rechtfertigen will. Jetzt kann man die Bedeutung dieses Aufrufs verstehen. Für die Arbeiter sind wir kleinbürgerliche Provokateure, für die herrschende Klasse unreife Jugendliche und romantische Agitatoren. Der Ausgangspunkt bei beiden ist verschieden, die Mystifizierung die gleiche, beide haben das gleiche Ziel: Unterwerfung.

These 29

Die bürgerliche Revolution war juristisch, die proletarische ökonomisch. Unsere wird gesellschaftlich und kulturell sein: damit der Mensch zu sich selbst findet und sich nicht mehr mit einer »vermenschlichenden« Ideologie zufriedengibt.

These 30

Weisen wir alle Ideologien eines ›totalen Menschen‹ zurück, die uns ein »letztes Ziel« vorgaukeln, das Ende der Geschichte, alles im Namen des

Fortschritts, nur um ihn zu verhindern. Studenten-Arbeiter, wir sind die revolutionäre Klasse, wir besitzen die herrschende Ideologie, weil unser Ziel unsere eigene Aufhebung und die aller Klassen ist.
Wir wollen nichts sein als junge Arbeiter. Und das können wir tausenden Arbeitern vorschlagen, geistigen und Handarbeitern, jungen und alten, damit wir wie sie und sie wie wir werden.
Noch einmal, wir müssen alle Privilegien abschaffen, alle verkleideten Barrieren, wir müssen deshalb mit allen unseren Kräften kämpfen, mit allen Mitteln, bis zum Sieg, der nur vorläufig ein Ende sein kann.«[21]

4.3.1. Die KPF

Handelte die kommunistische Gewerkschaft CGT in der IV. Republik noch weitgehend Lohnforderungen über Parlamente und Parteien aus und schwächte damit ihre eigene Mobilisierungsbasis, so konnten gegen das gaullistische Regime nur Streiks erfolgreich sein, die eine politische Dimension erreichten. Zu der dafür notwendigen Mobilisierung ihrer Basis war die Gewerkschaftsbürokratie aber kaum fähig und bereit. In dieser defensiven Haltung der Gewerkschaften wurde der repressive Charakter des sich formierenden Staatskapitalismus nur noch offensichtlicher: eine Ambivalenz von Resignation und Rebellion war bei den Gewerkschaftsmitgliedern die Folge.
Gründe für die defensive Politik der Gewerkschaften müssen in der Geschichte der KPF gesucht werden. Die Partei hatte in den ersten Jahren nach ihrer Gründung (1920) weder die Möglichkeit einer Revolutionierung der Gesellschaft, noch mußte sie konterrevolutionäre Angriffe abwehren. Sie beschränkte sich auf die Arbeit im Parlament. Der linke Flügel konnte sich nur durch die Stütze der Kommunistischen Internationale behaupten und geriet schnell in Abhängigkeit von der KPdSU. Ohne Kritik wurde dann der Rechtsschwenk der Internationale zur Volksfrontpolitik mitvollzogen. Von da an ist die Partei auf eine Fiktion der Vorbereitung beschränkt geblieben, wobei die Phase des direkten Kampfes undefiniert blieb: Einerseits war die Partei opportunistisch um das Aushandeln von Kompromissen, andererseits in ihrer mangelnden Strategie dogmatisch um ihre eigene Abgrenzung bemüht. In der Auftrennung gesellschaftlicher Totalität konnten die objektiven Bedingungen nur erwar-

tet werden; die subjektiven Bedingungen mußten sich gegen ihre eigenen Möglichkeiten abschließen.
Nicht allein der sich formierende Staatskapitalismus, sondern ebenso die Verwaltung der Arbeiterbewegung durch die französischen Kommunisten haben die traditionelle revolutionäre Klasse zerstört. Ohne Avantgarde konnten die weiterreichenden Möglichkeiten zunächst nur von den ausgebildeten Schichten praktisch erkannt werden. Der Streik wurde während der Mai-Revolte dann auch am weitesten in den Universitäten und in den Betrieben vorangetrieben, die technisch modernisiert waren: von den Studenten, der technischen Intelligenz und den Facharbeitern. Dagegen blieb die traditionelle Vorhut der französischen Arbeiterklasse (zum Beispiel die Bergleute und die Transportarbeiter) meist bei defensiven Streiks stehen und entwickelte keinerlei dem Staatskapitalismus angemessene Aktionsformen. Sie ließ sich von der CGT kontrollieren. KPF und CGT hatten sich bereits vor dem Staatskapitalismus zurückgezogen. Ihre eigenen Organisationen hatten ihnen die sozialistische Gesellschaft ersetzt. Hierin treffen sie sich mit Tendenzen zu einer Anti-Gesellschaft in der Studentenbewegung: So als könnte der Staatskapitalismus ohne Analyse, ohne eigene Perspektiven negiert werden. Ein solcher Rückzug bedeutete die Anerkennung bestehender Herrschaft: sowohl in rein trade-unionistischen Forderungen als auch in einer bloß reaktiven Revolte.
Konnten aber im Beginn des Kampfes kurzfristig die Widersprüche des Staatskapitalismus sichtbar gemacht werden, so ließ der bürokratische Rückzug der KPF und der CGT Theorie und Praxis auf einer früheren Stufe des Kapitalismus stehen. Die Partei realisiert heute nicht die objektiven Möglichkeiten – nur das wäre ihre leninistische Funktion –, sondern sie hält diese Möglichkeiten auf. Wie der Staatskapitalismus, so versuchen auch KPF und CGT die Arbeiterbewegungen auf den puren Gehorsam zu beschränken, der als Ausdruck von Freiheit ausgegeben wird.

4.3.2. Waldeck-Rochet, Der gemeinsame Kampf der Arbeiter und demokratischen Kräfte. Die Kommunistische Partei Frankreichs: einzige revolutionäre Partei im wahren Sinne des Wortes.

»Gegenüber einigen Elementen, die sich zu ›Ultrarevolutionären‹ erklären – und die wir keinesfalls mit der Masse der Studenten verwechseln –,

gegenüber den ›Linksradikalen‹, die die Volksbewegung ins Abenteuertum führen und die alten anarchistischen Ideen wiederbeleben wollen, haben wir gesagt, und wir sagen es immer noch: Die Bewegung der Arbeiter und Demokraten in Frankreich wird nicht auf dem Wege der Anarchie und der Provokation siegen. Weit entfernt der letzte Schrei der revolutionären Wissenschaft zu sein ist der Anarchismus für die Arbeiterklasse unseres Landes bereits lange erledigt und besiegt.

Die Fahne der Kämpfe der Arbeiterklasse in der modernen Welt ist nicht die verschlissene schwarze Fahne der Anarchie, es ist gleichzeitig die rote Fahne des Sozialismus und die Trikolore der Großen Französischen Revolution, die Fahne der Nation. (Langanhaltender Beifall.)

In allen unseren Kundgebungen, auf allen unseren Tribünen sind diese beiden Fahnen eng vereint. Die Nationalflagge ist nicht das Eigentum des Großkapitals und der Reaktion, deren Politik den Interessen unseres Landes entgegenläuft. Diese Fahne ist das Gut des französischen Volkes.

Wir Kommunisten halten diese Fahne hoch. Unser Kampf für die Interessen der Arbeiterklasse, für den Sozialismus ist gleichzeitig ein Kampf für das Interesse unseres Vaterlandes. Die Opfer unserer Partei für die Befreiung des Landes, unsere ganze Politik beweisen es: Wir können mit Stolz sagen: ›Wir setzen Frankreich fort.‹

Kommunistische Arbeiter, wahre Revolutionäre sind niemals ›Rasende‹ *(enragés)* gewesen, sie werden es niemals sein.

Einige Linksradikale sprechen davon, eine »revolutionäre Partei« zu gründen, aber man organisiert keine wahre revolutionäre Partei mit Abenteurern und Renegaten.

Die einzige revolutionäre Partei im wahren Sinne des Wortes ist die Kommunistische Partei Frankreichs. Deshalb teilt de Gaulle seine Schläge gegen sie aus.

Die Kommunisten sind in allen Situationen verantwortungsvolle Menschen, die mit Umsicht und kühlem Mut handeln, die auf jede ihrer Entscheidungen achten. Alle ihre Handlungen dienen den Interessen der Arbeiter, des Volkes und des ganzen Landes.

Jedermann kann heute den kühlen Mut, die Fähigkeit der Organisation und die Disziplin der Arbeiterklasse feststellen. Das verantwortungsvolle Verhalten der Arbeiter in den Fabriken, die sie besetzen, ist eine wirkungsvolle Waffe im Kampf gegen die Macht und das Kapital.

Auf der anderen Seite die Pseudorevolutionäre, die sich auf die Anarchie,

den Maoismus und den Trotzkismus berufen: sie leisten objektiv der gaullistischen Macht die größten Dienste. Durch ihre Methoden, ihren Antikommunismus zielen sie darauf ab, die Arbeiterklasse zu spalten, die revolutionäre und demokratische Bewegung zu verfälschen, die Arbeiter von ihren natürlichen Verbündeten zu trennen. Sie spielen das Spiel der gaullistischen Macht. (Applaus.) 31. Mai 1968«[22]

5. Anarchismus ist nicht mehr nur falsch

Unmittelbarkeit und objektive Möglichkeit sind die zentralen Kategorien, in deren Bestimmung die Modelle revolutionärer Organisation sichtbar wurden. Sie sind einander nicht starr gegenüberzusetzen. Vielmehr muß die objektive Möglichkeit der Beherrschten in ihrer radikalisierten Unmittelbarkeit, die festgehaltene Unmittelbarkeit als objektive Möglichkeit der Herrschenden verstanden werden.

Narzißmus trifft sich mit Volkstümelei in der Behauptung eines Scheins, der sich als Freiheit ausgibt. Mehr denn je entspricht im autoritären Konsumstaat solches Reagieren der zur Unterwerfung geforderten Persönlichkeitsstruktur. Im gleichen Formalismus bliebe ein angeblich für alle Situationen geltendes Organisationsschema stecken. Allein durch die Realisierung objektiver Möglichkeiten kann sich eine Organisationsform bestätigen.

Die roten und die schwarzen Fahnen des französischen Mai bezeichnen den Protest gegen den autoritären Konsumstaat und gegen sein Spiegelbild, die KPF, die Pervertierung des Leninismus zum statischen Modell zeigt nicht den Anarchismus als Alternative. Im Gegenteil: die Verselbständigung der Bürokratien wird durch die Verwechslung des ideologischen Scheins mit den objektiven Möglichkeiten gerade bestätigt.

Nach Kropotkin ist »der Anarchismus der Versuch, auf Grund der durch die induktiv-deduktive Methode der Naturwissenschaften gewonnenen Verallgemeinerungen zu einer Wertung der menschlichen Institutionen zu gelangen«.[23] Aber die unvoreingenommenen Einzelnen können den Schein der Tatsachen nicht durchbrechen. Wenn die Gesellschaft sich ideologisch in Einzelne auflöst, so läßt sie sich nur noch als mechanische Wechselwirkung erklären. Die individualistische Freiheit der Anarchisten wiederholt

nur die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Konsequenz liberaler Freiheit ist aber der geschlossene Staatskapitalismus. Wenn Kropotkin die »künstlich« gemachten Gesetze der Herrschenden den »natürlichen« Gesetzen der Massen, einem direkten Leben gegenüberstellt, so löst er damit die Geschichte in zufällige Eroberungen und Befreiungen auf: in die Irrationalität liberaler Konkurrenz. Befreiung ist dann immer möglich und kann in dieser Geschichtslosigkeit nur erwartet oder in der vorweggenommenen Verzweiflung isolierter Aktionen nur vergeblich erkämpft werden. Cohn-Bendit hat aus den Erfahrungen des Mai den Schluß gezogen: »Politik ist nicht lehrbar, sie ist vielmehr aus den jeweiligen Lebens- und Verhaltensweisen der Arbeiter abzuleiten.«[24] In dieser Anpassung an die ideologischen Tatsachen spiegelt sich der widersprüchliche Übergang der Studentenbewegung in das proletarische »Lager«. Zwar begreift sie sich als revolutionäre Bewegung, aber noch nicht als einen Teil dieses »Lagers«. Die meisten revolutionären Studenten verhalten sich als Intellektuelle mit schlechtem Gewissen. In der Wut auf die eigene Sozialisation werden die eigenen Möglichkeiten gesellschaftlicher Analyse aufgegeben. Die Unterordnung unter den repressiven Schein oder der zurückgezogene Kampf gegen die eigene Erziehung ersetzen das organisatorische Vorantreiben revolutionärer Prozesse. In seiner Theoriefeindlichkeit bleibt ihr Anarchismus noch bürgerlich. Das allerdings ist im Staatskapitalismus für den Anarchismus nicht mehr notwendig. Er kann sich mit der Analyse objektiver Möglichkeiten verbinden: Anarchismus ist nicht mehr nur falsch. In der tendenziellen Proletarisierung der Gesellschaft wird objektiv jeder zum potentiellen Revolutionär, wird die Aufhebung der Trennungen durch die Analyse der jeweiligen Sozialisation zu einem entscheidenden Faktor längerfristiger Politisierung, greifen direkte Aktionen durch die Auflösung formalisierter Alltäglichkeit das schwächste Glied des Staatskapitalismus an: seinen Überbau. In der Phase der Konstituierung des proletarischen »Lagers« schaffen populistische Aufstände erst die für den weiterreichenden Kampf notwendige Basis der Erfahrungen und Organisationsansätze. Eine Avantgarde bleibt nach wie vor notwendig, unmittelbare und objektive Möglichkeiten fallen nicht zusammen, der Überbau des Staatskapitalismus ist noch nicht zerstört. Durch ihre technische und wissenschaftliche Ausbildung sind die aktivsten Teile des proletarischen »Lagers« aber eher als das traditionelle Proletariat fähig, ihre beschränkte Unmittelbarkeit zu überwinden. Die Strategie der Avantgarde des pro-

letarischen »Lagers« muß deshalb nicht nur objektiv, auch subjektiv durch die aktivsten Teile ihrer Basis bestimmt werden.

Anmerkungen

1 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin 1923. S. 62.
2 A.a.O. S. 178 f.
3 *Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution*. In: Michail Bakunin, *Gesammelte Werke*. Band I. Berlin 1921. S. 16 ff.
4 A.a.O.
5 Briefe Bakunins an Albert Richard über die Alliance 1868, 1870. In: Michail Bakunin, *Gesammelte Werke*. Band III. Berlin 1924. S. 240 ff.
6 Franco Venturi, *Roots of Revolution*. New York 1966. S. 327.
7 *Pravitelst'vennyi Vest'nik* Nr. 162. Petersburg 1871. Zitiert nach Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*. Band 18. Berlin 1962. S. 427 f.
8 Venturi, a.a.O. S. 392.
9 Marx an Ruge, Brief vom September 1843. In: *Werke*, Band 1. Berlin 1964. S. 345. Zitiert bei Vladimir I. Lenin, *Werke*. Band 1. Berlin 1968. S. 179.
10 Vladimir I. Lenin, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve*. A.a.O. S. 414.
11 J. O. Cederbaum (= Juli Martov), *Über Agitation*. Zitiert nach Dietrich Geyer, *Lenin in der russischen Sozialdemokratie*. Köln 1962. S. 51.
12 Vladimir I. Lenin, Entwurf und Erläuterung des Programms der Sozialdemokratischen Partei. In: *Werke*. Band 2. Berlin 1966. S. 107 ff.
13 –, *Auf welches Erbe verzichten wir?* In: *Werke*. Band 3. Berlin 1966. S. 536.
14 –, *Aus Anlaß der »Profession de foi«*. In: *Werke*. Band 4. Berlin 1963. S. 285.
15 Vladimir I. Lenin, *Was sind die »Volksfreunde«?* In: *Werke*. Band 1. Berlin 1963. S. 276 ff.
16 A.a.O. Band 4. S. 210 ff.
17 Henri Lefèbvre, *Aufstand in Frankreich*. Frankfurt am Main 1969. S. 110.
18 Michael Mauke, *Thesen zur Klassentheorie von Marx:* In: *Neue Kritik*. Februar 1966. S. 28 ff.
19 Erich Hahn, *Historischer Materialismus und marxistische Soziologie*. Berlin 1968. S. 210.
20 André Glucksmann, *Strategie und Revolution. Frankreich 1968*. In: Glucksmann, Gorz, Mandel, Vincent, *Revolution. Frankreich 1968*. Frankfurt a. M. 1969. S. 32.
21 *Quelle université? Quelle société? Textes réunies par le Centre de regroupement des informations universitaires*. Paris 1968. S. 147 ff.
22 Zitiert nach *Partisans* Nr. 42. Mai–Juni 1968. S. 142 f.
23 Petr Kropotkin, *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*. Berlin 1904. S. 85.
24 Gabriel und Daniel Cohn-Bendit, *Linksradikalismus. Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*. Reinbek 1968. S. 266.

Eric J. Hobsbawm
Was kann man noch vom Anarchismus lernen?

Die gegenwärtige Wiederbelebung des Interesses für den Anarchismus ist ein seltsames und auf den ersten Blick unerwartetes Phänomen. Noch vor zehn Jahren hätte man es für höchst unwahrscheinlich gehalten. Zu jener Zeit erschien der Anarchismus, sowohl als Bewegung wie als Ideologie betrachtet, als ein Kapitel in der Entwicklung moderner revolutionärer und Arbeiterbewegungen, das endgültig abgeschlossen war.

Als Bewegung schien er der vorindustriellen Epoche anzugehören, auf jeden Fall aber der Ära vor dem ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution, außer in Spanien, wo er aber auch kaum den Bürgerkrieg von 1936 bis 1939 überlebte. Man könnte sagen, daß er mit den Königen und Kaisern verschwand, die seine militanten Anhänger so oft zu ermorden versucht hatten. Nichts schien in der Lage, seinen raschen und unvermeidlichen Niedergang aufzuhalten oder auch nur zu verzögern, selbst in jenen Teilen der Welt, in denen er einst eine starke politische Kraft darstellte – in Frankreich, Italien, Lateinamerika. Ein gründlicher Forscher, der wußte, wohin er sich zu wenden hatte, konnte sogar in den fünfziger Jahren noch einige Anarchisten und sehr viel mehr Ex-Anarchisten aufspüren, die an gewissen Anzeichen, etwa ihrem Interesse für Shelley, leicht zu erkennen waren. (Es ist bezeichnend, daß diese romantischste Gruppe von Revolutionären dem revolutionärsten unter den englischen romantischen Dichtern treuer geblieben ist als irgend jemand sonst, einschließlich der Literaturkritiker seines eigenen Landes.) Als ich etwa um diese Zeit mit Aktivisten der spanischen anarchistischen Untergrundbewegung in Paris Kontakt aufzunehmen versuchte, nannte man mir als Treffpunkt ein Café auf dem Montmartre am Place Blanche, und irgendwie erschien diese Erinnerung an eine längst vergangene Ära von Bohemiens, Rebellen und Avantgardisten nur allzu charakteristisch.

Der Niedergang des Anarchismus als Ideologie war weniger dramatisch, weil sie niemals so etwas wie einen großen Erfolg gehabt hatte, zumindest nicht bei Intellektuellen, die die am meisten an Ideen interessierte soziale

Schicht darstellen. Wahrscheinlich hat es auf kulturellem Gebiet stets hervorragende Persönlichkeiten gegeben, die sich als Anarchisten bezeichneten (außer – sonderbarerweise – in Spanien), doch scheinen die meisten von ihnen Künstler im weiteren – oder wie Pissarro und Signac im engeren – Sinne des Wortes gewesen zu sein. Jedenfalls besaß der Anarchismus für Intellektuelle selbst vor der Oktoberrevolution niemals eine Anziehungskraft, die etwa der des Marxismus vergleichbar gewesen wäre. Abgesehen von Kropotkin kann man kaum einen anarchistischen Theoretiker nennen, den Nicht-Anarchisten mit wirklichem Interesse lesen würden. Es schien in der Tat keinen wahren geistigen Ort für eine anarchistische Theorie zu geben. Den Glauben an einen freiheitlichen Kommunismus sich selbst regierender Genossenschaften als Endziel der Revolutionäre teilte er mit dem Marxismus. Die utopischen Sozialisten aus früherer Zeit hatten tiefer und konkreter über das Wesen solcher Gemeinschaften nachgedacht als die meisten Anarchisten. Selbst der stärkste Trumpf im geistigen Rüstzeug der Anarchisten, nämlich daß sie sich der im Marxismus verborgenen Gefahren von Diktatur und Bürokratie bewußt waren, war nicht ihr alleiniges Eigentum. Diese Art der Kritik wurde mit gleicher Wirkung und größerer geistiger Überlegenheit sowohl von »inoffiziellen« Marxisten als auch von sämtlichen Gegnern des Sozialismus geübt.

Kurz gesagt, die Hauptanziehung des Anarchismus war emotionaler und nicht intellektueller Art. Diese Anziehung ist nicht gering zu schätzen. Jeder, der sich einmal mit der echten anarchistischen Bewegung befaßt oder irgend etwas mit ihr zu tun hatte, war tief bewegt durch den so oft von ihr erzeugten Idealismus, den Heldenmut und die Opferbereitschaft und Frömmigkeit, die mit der Brutalität der ukrainischen Machnowschtschina oder den entschlossenen Revolverhelden und Kirchenbrandstiftern Spaniens Hand in Hand gingen. Gerade der Extremismus der anarchistischen Ablehnung von Staat und Organisation, ihre unbedingte Entschlossenheit, den Sturz der gegenwärtigen Gesellschaft herbeizuführen, mußte Bewunderung erregen – außer vielleicht bei jenen, die an der Seite der Anarchisten politisch aktiv sein mußten und es nahezu unmöglich fanden, mit ihnen zu arbeiten. Es paßt gut ins Bild, daß Spanien, das Land Don Quijotes, ihre letzte Festung sein sollte. Den rührendsten Nachruf auf einen anarchistischen Terroristen, der einige Jahre zuvor von der katalonischen Polizei getötet worden war, hörte ich von einem seiner Kameraden, der ohne jede Spur von Ironie sagte: »Als wir jung waren und die Republik

gegründet wurde, waren wir ritterlich, aber auch vergeistigt. Wir sind älter geworden – er nicht. Er war ein Guerillakämpfer von Natur aus. Ja, er war einer jener Quijotes, die aus Spanien kommen.«

Bewundernswert, aber hoffnungslos. Es ist fast sicher, daß die monumentale Wirkungslosigkeit des Anarchismus die meisten Menschen meiner Generation – der Generation, die in den Jahren des spanischen Bürgerkrieges zur Reife gelangte – veranlaßt hat, ihn abzulehnen. Ich erinnere mich noch aus den ersten Tagen jenes Krieges an die kleine Stadt Puigcerda in den Pyrenäen, eine kleine revolutionäre Republik, angefüllt mit freien Männern und Frauen, Gewehren und endlosen Diskussionen. Eine Anzahl Lastwagen stand auf der Plaza. Sie waren für den Krieg bestimmt. Wenn jemand Lust verspürte, in Aragon an der Front zu kämpfen, ging er zu diesen Lastwagen. Sobald einer voll war, fuhr er ab an die Front. Wahrscheinlich kehrten die Freiwilligen auch wieder zurück, wenn sie es wollten. Der Satz: »C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre« hätte für diese Situation erfunden werden sollen. Es *war* wundervoll, aber die Hauptwirkung dieser Erfahrung auf mich war die, daß ich zwanzig Jahre brauchte, bevor ich imstande war, im spanischen Anarchismus mehr als eine tragische Farce zu sehen.

Es war weit mehr als das. Und dennoch: keine noch so große Sympathie kann etwas an der Tatsache ändern, daß der Anarchismus als revolutionäre Bewegung versagt hat, ja, daß er beinahe zum Scheitern verurteilt war. Wie Gerald Brenan, der Autor des besten Buches über das moderne Spanien, es ausgedrückt hat: Ein einziger Streik (sozialistischer) Bergarbeiter in den asturischen Provinzen erschütterte die spanische Regierung stärker als siebzig Jahre massiver anarchistischer revolutionärer Aktivität, die wenig mehr als ein Routineproblem für die Polizei darstellte. (In der Tat haben spätere Untersuchungen ergeben, daß in der Zeit, als in Barcelona die meisten Bomben geworfen wurden, wahrscheinlich nicht einmal hundert Polizisten sich um die öffentliche Ordnung in der Stadt zu kümmern hatten und daß ihre Zahl nicht wesentlich verstärkt wurde.) Die Wirkungslosigkeit anarchistischer revolutionärer Handlungen könnte ausführlich belegt werden, und zwar für alle Länder, in denen diese Ideologie eine wichtige Rolle in der Politik gespielt hat. Ich möchte hier jedoch lediglich erklären, weshalb die Wiederbelebung des Interesses für den Anarchismus heutzutage so unerwartet, überraschend und – wenn ich offen reden darf – ungerechtfertigt erscheint.

Ungerechtfertigt, aber nicht unerklärlich. Es gibt zwei mächtige Gründe, die die Vorliebe für den Anarchismus erklären: die Krise der kommunistischen Weltbewegung nach dem Tode Stalins und das Aufbranden revolutionärer Unzufriedenheit bei Studenten und Intellektuellen zu einer Zeit, da objektive historische Faktoren in den industrialisierten Ländern eine Revolution nicht sehr wahrscheinlich erscheinen lassen.

Für die meisten Revolutionäre ist die Krise des Kommunismus im wesentlichen eine Krise der Sowjetunion und der Regimes, die unter ihren Auspizien in Osteuropa begründet wurden, das heißt, sozialistischer Systeme, wie sie in den Jahren zwischen der Oktoberrevolution und dem Sturz Hitlers verstanden wurden. Zwei Aspekte dieser Regimes scheinen jetzt für die traditionelle anarchistische Kritik anfälliger als früher, da die Oktoberrevolution nicht mehr die einzige erfolgreiche Revolution ist, die von Kommunisten gemacht wurde, und weil die beiden stärksten Argumente zugunsten der UdSSR – ihre Immunität gegenüber der Weltwirtschaftskrise des Jahres 1929 und ihr Widerstand gegen den Faschismus – nach 1945 ihre Kraft verloren haben. Der Stalinismus, diese Hypertrophie einer bürokratisierten Gewaltherrschaft, schien Bakunins Argument zu rechtfertigen, daß die Diktatur des Proletariats unweigerlich einfach zur Diktatur werden würde und daß der Sozialismus auf einer solchen Basis nicht errichtet werden könne. Gleichzeitig wurde durch die Beseitigung der schlimmsten Exzesse des Stalinismus deutlich, daß auch ohne Säuberungen und Arbeitslager der in der Sowjetunion praktizierte Sozialismus weit entfernt von dem war, was die meisten Sozialisten vor 1917 im Sinne gehabt hatten, und daß die Hauptziele der Politik dieses Landes, das rasche wirtschaftliche Wachstum, technologische und wissenschaftliche Entwicklung, nationale Sicherheit usw., nicht in speziellem Zusammenhang mit Sozialismus oder Freiheit standen. Rückständige Völker mochten in der UdSSR ein Modell erblicken, wie sie ihrer Rückständigkeit entrinnen konnten, und aus den Erfahrungen der Sowjetunion und ihren eigenen schließen, daß die vom Kapitalismus eingeführten und verfochtenen Methoden der wirtschaftlichen Entwicklung ihre Lebensbedingungen nicht verbesserten, während die von zentraler Planung gefolgte soziale Revolution dies tat, aber das Hauptziel war doch »Entwicklung«. Der Sozialismus war ein Mittel dazu und nicht das Ziel. Industrienationen, die das materielle Produktionsniveau bereits erreicht hatten, das die Sowjetunion noch anstrebte, und die in vielen Fällen ihren Bürgern mehr Frei-

heit und kulturelle Vielfalt boten, konnten sie kaum als Modell betrachten, und wenn sie es doch taten (etwa in der Tschechoslowakei und der DDR), waren die Ergebnisse ausgesprochen enttäuschend. Wiederum erschien die Schlußfolgerung vernünftig, daß auf diese Weise der Sozialismus nicht errichtet werden konnte. Extremistische Kritiker – und sie wurden immer zahlreicher – schlossen, daß es überhaupt kein Sozialismus war, auch kein verzerrter oder degenerierter. Die Anarchisten gehörten zu jenen Revolutionären, die diese Ansicht stets vertreten hatten, und ihre Ideen wurden daher attraktiver. Um so mehr, als das entscheidende Argument während der Zeitspanne von 1917 bis 1945, nämlich daß Sowjetrußland, so unvollkommen es sein mochte, das einzige erfolgreiche revolutionäre Regime besaß und die unentbehrliche Basis für den Erfolg von Revolutionen an anderen Orten darstellte, in den fünfziger Jahren weit weniger und in den sechziger Jahren so gut wie überhaupt nicht mehr überzeugen konnte.

Der zweite und stärkere Grund für die Beliebtheit des Anarchismus hat mit der UdSSR nichts zu tun, außer insoweit, als nach 1945 ziemlich klar war, daß ihre Regierung revolutionäre Machtübernahmen in anderen Ländern nicht ermutigte. Er ergab sich aus der mißlichen Lage von Revolutionären in nicht-revolutionären Situationen. Wie in den Jahren vor 1914 war der westliche Kapitalismus auch in den fünfziger und frühen sechziger Jahren stabil, und es sah aus, als würde er stabil bleiben. Das stärkste Argument der klassischen marxistischen Analyse, die historische Unvermeidlichkeit der proletarischen Revolution, büßte dadurch seine Überzeugungskraft ein, zumindest in den industrialisierten Ländern. Wenn es aber unwahrscheinlich war, daß die Geschichte die Revolution näherbringen würde, wie sollte sie dann zustande kommen?

Ebenso wie vor 1914 scheint der Anarchismus auch heute wieder eine passende Antwort bereitzuhalten. Gerade die Primitivität seiner Theorie erwies sich als Gewinn. Die Revolution würde kommen, weil die Revolutionäre sie mit solcher Leidenschaft ersehnten und fortwährend aufrührerische Handlungen begingen, von denen eine sich früher oder später als der Funken erweisen würde, der die Welt in Brand setzt. Die Anziehungskraft dieses schlichten Glaubens lag nicht in seinen spitzfindigeren Formulierungen, obgleich dieser extreme Voluntarismus auf eine philosophische Grundlage gestellt (die Anarchisten aus der Zeit vor 1914 neigten häufig dazu, sowohl Nietzsche als auch Stirner zu bewundern) oder – wie bei

Sorel – auf der Sozialpsychologie aufgebaut werden konnte. (Es ist eine nicht ganz zufällige Ironie der Geschichte, daß solche theoretischen Rechtfertigungen des anarchistischen Irrationalismus schon bald Bestandteil theoretischer Rechtfertigungen des Faschismus werden sollten.) Die Stärke des anarchistischen Glaubens lag in der Tatsache, daß es keine andere Alternative zu geben schien, als alle Hoffnung auf die Revolution fahrenzulassen.

Natürlich waren die Anarchisten weder vor 1914 noch heutzutage die einzigen revolutionären Voluntaristen. Alle Revolutionäre müssen stets an die Notwendigkeit glauben, die Initiative zu ergreifen, und sich weigern zu warten, daß die Ereignisse die Revolution für sie machen. Gelegentlich – wie etwa in der Kautsky-Ära der Sozialdemokratie und der vergleichbaren Ära aufgeschobener Hoffnungen der orthodoxen kommunistischen Bewegung in den fünfziger und sechziger Jahren – ist eine Portion Voluntarismus besonders wohltuend. Lenin wurde des Blanquismus beschuldigt, ebenso wie – mit weit mehr Berechtigung – Guevara und Régis Debray. Auf den ersten Blick erscheinen solche nicht-anarchistischen Versionen des Aufstandes gegen die »historische Unvermeidlichkeit« sehr viel verlockender, da sie die Bedeutung objektiver Faktoren für das Machen der Revolution, von Organisation, Disziplin, Strategie und Taktik nicht leugnen.

Nichtsdestoweniger – und paradoxerweise – mögen die Anarchisten heutzutage gelegentlich diesen mehr systematischen Revolutionären gegenüber im Vorteil sein. Es ist neuerdings ziemlich klar geworden, daß die Analyse, auf die die meisten intelligenten Beobachter ihre Einschätzung der politischen Aussichten in der Welt gründeten, äußerst mangelhaft sein muß. Es gibt keine andere Erklärung für die Tatsache, daß einige der dramatischsten und weitreichendsten Entwicklungen der Weltpolitik während der letzten Jahre nicht nur unvorhergesehen, sondern so unerwartet eintraten, daß es auf den ersten Blick fast unglaublich schien. Die Mai-Ereignisse des Jahres 1968 in Frankreich sind wahrscheinlich das verblüffendste Beispiel. Wenn rationale Analyse und Voraussage so viele in die Irre führen, kann es scheinen, als habe der irrationale Glaube, daß in jedem Augenblick alles möglich ist, einiges für sich. Schließlich erwartete am 1. Mai nicht einmal in Peking oder Havanna irgend jemand im Ernst, daß sich innerhalb von Tagen in Paris Barrikaden erheben würden, auf die bald der größte Generalstreik seit Menschengedenken folgen sollte. In

der Nacht des 9. Mai waren es nicht nur die Vertreter der KPF, die sich gegen die Errichtung von Barrikaden aussprachen, sondern auch eine beträchtliche Anzahl von trotzkistischen und maoistischen Studenten, und zwar aus dem anscheinend vernünftigen Grund, daß, wenn die Polizei tatsächlich einen Schießbefehl hatte, das Ergebnis ein kurzes, aber massives Massaker sein würde. Jene, die ohne zu zögern losschlugen, waren die Anarchisten, die Umstürzler, die »situationnistes«. Es gibt Augenblicke, in denen einfache revolutionäre oder napoleonische Parolen, wie etwa »de l'audace, encore de l'audace« oder »on s'engage et puis on voit«, wirkungsvoll sind. Dies war ein solcher Augenblick. Man könnte sogar sagen, daß dies eine jener Gelegenheiten war, in denen nur ein blindes Huhn ein Korn finden kann.

Zweifellos können, statistisch gesprochen, solche Augenblicke nur selten eintreten. Das Scheitern der lateinamerikanischen Guerillabewegungen und der Tod Guevaras sind Mahnungen, daß es nicht genügt, eine Revolution zu wollen, und sei es noch so leidenschaftlich, oder selbst einen Guerillakrieg anzufangen. Zweifellos wurden die Grenzen des Anarchismus innerhalb weniger Tage sichtbar – sogar in Paris. Dennoch kann die Tatsache nicht geleugnet werden, daß ein- oder zweimal reiner Voluntarismus Resultate gezeitigt hat. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Anziehungskraft des Anarchismus dadurch gesteigert wurde.

Der Anarchismus ist daher heutzutage wieder als politische Kraft anzusehen. Wahrscheinlich besitzt er keine Massenbasis außerhalb der Bewegung der Studenten und Intellektuellen, und selbst innerhalb dieser Bewegung ist er stärker als ständiger Strom von »Spontaneität« und Aktivismus wirksam als durch die verhältnismäßig geringe Zahl derer, die behaupten, Anarchisten zu sein. Es lohnt sich deshalb, erneut die Frage zu stellen: welchen Wert hat die anarchistische Tradition heute?

Hinsichtlich Ideologie, Theorie und Programmen ist dieser Wert geringfügig. Anarchismus ist eine Kritik der Gefahren von Autoritarismus und Bürokratie in Staaten, Parteien und politischen Bewegungen, aber dies ist in erster Linie ein Anzeichen dafür, daß diese Gefahren weithin erkannt werden. Wenn alle Anarchisten vom Erdboden verschwunden wären, würde die Diskussion über diese Probleme nicht viel anders weitergehen als bisher. Der Anarchismus legt auch eine Lösung in Gestalt einer unmittelbaren Demokratie und kleiner, sich selbst regierender Gruppen nahe, aber ich glaube nicht, daß seine Vorschläge für die Zukunft bisher sehr

wertvoll oder wirklich durchdacht waren. Nur zwei Überlegungen seien hier angeführt. Erstens sind kleine, sich selbst regierende unmittelbare Demokratien leider nicht notwendigerweise freiheitlich. Sie können in der Tat nur funktionieren, weil sie eine so machtvolle Übereinstimmung schaffen, daß jene, die sie nicht freiwillig teilen, davon absehen, ihre abweichende Meinung zum Ausdruck zu bringen. Die andere Alternative wäre die, daß jene, die die vorherrschenden Ansichten nicht teilen, die Gemeinschaft verlassen oder ausgeschlossen werden. Über die Arbeitsweise dieser kleinen Gemeinschaften gibt es zahlreiche Informationen, deren realistische Erörterung in der anarchistischen Literatur ich nicht feststellen konnte. Zweitens entstehen durch den Charakter sowohl der modernen Volkswirtschaft als auch der modernen wissenschaftlichen Technologie Probleme von erheblicher Komplexität für diejenigen, die die Zukunft als eine Welt sich selbst regierender kleiner Gruppen sehen. Diese Probleme mögen nicht unlösbar sein, leider werden sie aber gewiß weder durch den einfachen Aufruf zur Abschaffung von Staat und Bürokratie noch durch die Beargwöhnung von Technologie und Naturwissenschaften gelöst werden, die der moderne Anarchismus so oft erkennen läßt.* Es ist möglich, ein theoretisches Modell eines freiheitlichen Anarchismus zu konstruieren, das mit moderner wissenschaftlicher Technologie vereinbar ist – unglücklicherweise wird es aber kein sozialistisches Modell sein. Es wird den Ansichten Goldwaters (und des Chicagoer Professors Milton Friedman, seines Beraters in Wirtschaftsfragen) näher stehen als denen Kropotkins. Denn – wie George Bernard Shaw vor langer Zeit in seiner Streitschrift über die »Impossibilities of Anarchism« ausführte – die extremen Versionen eines individualistischen Liberalismus sind logischerweise genauso anarchistisch wie Bakunin.

Es wird klar geworden sein, daß meiner Meinung nach der Anarchismus keinen bedeutenden Beitrag zur sozialistischen Theorie leisten kann, obwohl er ein nützliches kritisches Element darstellt. Wenn Sozialisten

* Diese Komplexität wird durch die Geschichte des Anarchismus illustriert. Ich beziehe mich auf J. Martinez Aliers wertvolle Studie über die landlosen Arbeiter in Andalusien in den Jahren 1964/65. Aus den gründlichen Befragungen durch den Autor ist klar ersichtlich, daß die landlosen Arbeiter von Cordova – traditionell die Massenbasis des ländlichen spanischen Anarchismus – ihre Ansichten seit 1936 nicht geändert haben – außer in einer Beziehung. Die sozialen und wirtschaftlichen Maßnahmen selbst des Franco-Regimes haben sie davon überzeugt, daß der Staat nicht einfach abgelehnt werden kann, sondern daß er auch einige positive Funktionen hat. Dies mag zu erklären helfen, weshalb sie anscheinend keine Anarchisten mehr sind.

Theorien über Gegenwart und Zukunft brauchen, werden sie noch immer anderswo danach Ausschau halten müssen: bei Marx und seinen Anhängern und wahrscheinlich auch bei den frühen utopischen Sozialisten, wie etwa Fourier. Um genauer zu sein: wenn Anarchisten einen wichtigen Beitrag zu leisten wünschen, werden sie weit ernsthafter nachdenken müssen, als viele von ihnen es in neuerer Zeit getan haben.

Der Beitrag des Anarchismus zur revolutionären Strategie und Taktik kann nicht so leicht beiseitegeschoben werden. Anarchisten werden wahrscheinlich in der Zukunft ebensowenig eine erfolgreiche Revolution zustandebringen wie in der Vergangenheit. Hier läßt sich ein Satz anwenden, den Bakunin über die Bauern gesagt hat: Sie können am ersten Tag einer Revolution von unschätzbarem Wert sein, aber es ist nahezu sicher, daß sie am zweiten Tag ein Hindernis sein werden. Dennoch können wir, historisch gesehen, aus ihrem Beharren auf Spontaneität viel lernen. Denn es ist die große Schwäche von Revolutionären, die im Glauben an irgendeine der vom klassischen Marxismus abgeleiteten Versionen großgeworden sind, daß sie dazu neigen, sich vorzustellen, Revolutionen fänden unter Bedingungen statt, die im voraus spezifiziert werden können, als Ereignisse also, die mindestens in ihren Umrissen vorausgesehen, geplant und organisiert werden können. In der Praxis ist dies nicht der Fall.

Oder vielmehr: die meisten großen Revolutionen, die stattgefunden haben und erfolgreich waren, begannen eher wie »Happenings« und nicht wie geplante Veranstaltungen. Manchmal haben sie sich rasch und unerwartet aus dem entwickelt, was wie eine gewöhnliche Massendemonstration aussah, manchmal aus dem Widerstand gegen Aktionen ihrer Feinde, manchmal auf andere Art – aber selten, wenn jemals, nahmen sie die Gestalt an, die von organisierten revolutionären Bewegungen erwartet worden war, selbst wenn diese den bevorstehenden Ausbruch der Revolution vorhergesagt hatten. Eben deshalb ist die Größe von Revolutionären stets an ihrer Fähigkeit gemessen worden, neue und unerwartete Charakteristika revolutionärer Situationen zu entdecken und ihre Taktik darauf auszurichten. Wie der Wellenreiter so schafft auch der Revolutionär nicht die Wogen, auf denen er reitet, sondern er balanciert darauf. Aber ungleich dem Wellenreiter – und hier weicht die ernsthafte revolutionäre Theorie von der anarchistischen Praxis ab – hört er früher oder später auf, auf der Welle zu reiten: er muß ihre Richtung und Bewegung steuern.

Der Anarchismus kann uns manche wertvolle Lehre erteilen, weil er – in der Praxis stärker als in der Theorie – ein ungewöhnliches Feingefühl für die spontanen Elemente von Massenbewegungen hatte. Jede große und disziplinierte Bewegung kann einen Streik oder eine Demonstration anordnen, und ist sie groß und diszipliniert genug, dann kann sie auch einigermaßen eindrucksvoll auftreten. Doch liegt gerade hier der ganze Unterschied zwischen dem nominellen Generalstreik der CGT am 13. Mai 1968 und den zehn Millionen, die ihre Arbeitsplätze wenige Tage später ohne irgendwelche Direktiven besetzten. Gerade die organisatorische Schwäche anarchistischer und anarchisierender Bewegungen hat sie gezwungen, die Methoden zu erforschen, mit denen die spontane Übereinstimmung von militanten Kämpfern und den Massen, die zur Aktion führt, entdeckt und sichergestellt werden kann. (Zugegebenermaßen hat sie auch zum Experimentieren mit unwirksamen Taktiken, etwa dem Terrorismus einzelner oder kleiner Gruppen, verleitet, die praktiziert werden können, ohne irgendwelche Massen zu mobilisieren, und für die, nebenbei bemerkt, die organisatorischen Mängel des Anarchismus diesen ungeeignet machen.)

Die Studentenbewegungen der letzten paar Jahre glichen anarchistischen Bewegungen, zumindest in ihren Frühstadien, insoweit sie nicht aus Massenorganisationen bestanden, sondern aus kleinen Gruppen militanter Streiter, die die Massen ihrer Kommilitonen von Zeit zu Zeit mobilisierten. Sie waren gezwungen, für die Stimmung dieser Massen sowie die Zeitpunkte und Gegenstände, die eine Massenmobilisierung erlauben, empfänglich zu werden. Der Prozeß, aus dem heraus der amerikanische SDS seine Aktionen entwickelt hat, ist ein solcher Dialog zwischen Kadern und Massen, bei dem Vorschläge aus den Reihen der Kader kommen, in freier Diskussion durchgesprochen werden, um festzustellen, ob sie den Enthusiasmus der Aktivisten erregen, den Massen zugeworfen und aufgenommen oder fallengelassen werden, je nach deren Reaktion. Es ist ein flexibler Prozeß, der jeder Gruppe eine nahezu vollständige Autonomie erlaubt, so daß der amerikanische SDS, auf nationaler Ebene betrachtet, manchmal wenig mehr zu sein scheint als eine Koalition unabhängiger lokaler Bewegungen, die durch eine allgemeine Aufruhrstimmung und einige allgemeine Zielpunkte des Aufruhrs – Rassismus, Krieg in Vietnam – zusammengehalten werden, andererseits aber in Berkeley, Harvard, Oberlin, an abgelegenen katholischen Colleges oder im tiefen Süden

sehr verschieden sind. Es ist eine primitiv geartete Bewegung, und ihre Schwächen liegen auf der Hand: Das Fehlen einer theoretischen Untermauerung und gemeinsamer strategischer Perspektiven sowie rascher taktischer Reaktion in nationalem Maßstab. Andererseits ist es zweifelhaft, ob irgendeine andere Form der Mobilisierung eine so machtvolle nationale Studentenbewegung in den Vereinigten Staaten der sechziger Jahre hätte schaffen, aufrechterhalten und entwickeln können. Ganz sicher hätte es nicht durch die disziplinierten kleinen Gruppen von Revolutionären, die der alten Tradition verhaftet sind – Kommunisten, Trotzkisten oder Maoisten –, geschehen können, die fortwährend ihre spezifischen Ideen und Perspektiven den Massen aufzudrängen versuchen und sich auf diese Weise öfter von ihnen isolieren, als daß sie sie mobilisieren.

Das sind die Lehren, die nicht so sehr durch die wirklichen Anarchisten von heute vermittelt werden, deren Praxis selten eindrucksvoll ist, als durch das Studium der historischen Erfahrung anarchistischer Bewegungen. Sie sind besonders wertvoll in der gegenwärtigen Situation, in der neue revolutionäre Bewegungen oft auf und aus den Ruinen der älteren errichtet werden mußten. Denn geben wir uns keinen Illusionen hin: die eindrucksvolle »neue Linke« der letzten Jahre ist zu bewundern, aber in vieler Hinsicht ist sie nicht nur neu, sondern auch eine Regression auf eine frühere, schwächere, weniger entwickelte Form der sozialistischen Bewegung, die nicht bereit oder nicht fähig ist, sich die großen Errungenschaften der internationalen Arbeiterklasse und der revolutionären Bewegungen des Jahrhunderts zwischen dem Kommunistischen Manifest und dem Kalten Krieg zunutze zu machen. Die aus der anarchistischen Erfahrung abgeleiteten Taktiken spiegeln diese relative Primitivität und Schwäche wider, aber unter bestimmten Umständen mögen sie für eine gewisse Zeit die geeignetsten sein. Wichtig ist es zu wissen, wann die Grenzen für solche Taktiken erreicht sind. Was in Frankreich im Mai 1968 geschah, ähnelte weniger 1917 als 1830 oder 1848. Es ist erregend zu entdecken, daß in den hochindustrialisierten Ländern Westeuropas eine revolutionäre Situation jeglicher Art wieder möglich ist, sei es auch nur vorübergehend. Aber es wäre unklug zu vergessen, daß 1848 gleichzeitig das große Beispiel einer erfolgreichen spontanen europäischen Revolution und ihres raschen und vollständigen Scheiterns ist.

Aus dem Englischen von Hilde Weller

Iosif Vissarionovič Stalin
Anarchismus oder Sozialismus?

[. . .] Wir gehören nicht zu den Leuten, die sich bei der Erwähnung des Wortes »Anarchismus« verächtlich abwenden, mit der Hand abwinken und erklären: »Da habt ihr was Rechtes gefunden, es lohnt nicht mal, von ihm zu reden!« Wir meinen, daß eine so billige »Kritik« sowohl unwürdig als auch nutzlos ist.

Wir gehören ferner nicht zu den Leuten, die sich damit trösten, die Anarchisten hätten »keine Massen und sind deshalb nicht gar so gefährlich«. Die Sache ist nicht die, wem heute größere oder geringere »Massen« folgen, – es handelt sich um das Wesen der Lehre. Bringt die »Lehre« der Anarchisten die Wahrheit zum Ausdruck, so wird sie sich selbstverständlich den Weg bahnen und Massen um sich sammeln. Ist sie dagegen nicht stichhaltig und auf einer falschen Grundlage errichtet, so wird sie sich nicht lange halten und in der Luft hängenbleiben. Die Unstichhaltigkeit des Anarchismus aber bedarf des Beweises.

Manche sind der Auffassung, der Marxismus und der Anarchismus hätten ein und dieselben Prinzipien, es gäbe zwischen ihnen lediglich taktische Meinungsverschiedenheiten, so daß es ihrer Meinung nach ganz unmöglich sei, diese beiden Strömungen einander gegenüberzustellen.

Dies ist jedoch ein großer Irrtum.

Wir sind der Auffassung, daß die Anarchisten richtige Feinde des Marxismus sind. Wir erkennen also auch an, daß man gegen richtige Feinde einen richtigen Kampf führen muß. Deshalb aber ist es notwendig, die »Lehre« der Anarchisten von Anfang bis zu Ende zu untersuchen und sie von allen Seiten gründlich zu erwägen.

Die Sache ist die, daß der Marxismus und der Anarchismus sich auf völlig verschiedene Prinzipien gründen, obgleich beide unter sozialistischem Banner in der Kampfarena erscheinen. Der Grundstein des Anarchismus ist die *Persönlichkeit*, deren Befreiung seiner Ansicht nach die Hauptbedingung für die Befreiung der Masse, des Kollektivs ist. Nach Ansicht des

Anarchismus ist die Befreiung der Masse unmöglich, solange die Persönlichkeit nicht befreit ist, weshalb seine Losung lautet: »Alles für die Persönlichkeit.« Der Grundstein des Marxismus dagegen ist die *Masse*, deren Befreiung seiner Ansicht nach die Hauptbedingung für die Befreiung der Persönlichkeit ist. Das heißt, nach Ansicht des Marxismus ist die Befreiung der Persönlichkeit unmöglich, solange die Masse nicht befreit ist, weshalb seine Losung lautet: »Alles für die Masse.«
Es ist klar, daß wir es hier mit zwei einander negierenden Prinzipien zu tun haben, und nicht bloß mit taktischen Meinungsverschiedenheiten. [...]

Die wichtigste »Beschuldigung« der Anarchisten besteht darin, daß sie die Sozialdemokraten nicht als wirkliche *Sozialisten* anerkennen; ihr seid keine Sozialisten, ihr seid Feinde des Sozialismus, so werden sie nicht müde zu wiederholen.
Hören wir, was Kropotkin hierüber schreibt:
»Wir sind zu anderen Schlußfolgerungen gelangt als die meisten Ökonomen ... der sozialdemokratischen Schule ... Wir ... gehen bis zum freien Kommunismus, während die meisten Sozialisten« (gemeint sind auch die Sozialdemokraten. *Der Verf.*) »bis zum Staatskapitalismus und Kollektivismus gehen.« (Siehe *Kropotkin*, »Die moderne Wissenschaft und der Anarchismus«, S. 74–75.)
Worin besteht nun der »Staatskapitalismus« und »Kollektivismus« der Sozialdemokraten?
Hören wir, was Kropotkin hierüber schreibt:
»Die deutschen Sozialisten sagen, daß alle angehäuften Reichtümer in den Händen des Staates konzentriert werden müssen, der sie den Arbeiterassoziationen zur Verfügung stellen, die Erzeugung und den Austausch organisieren und das Leben und Wirken der Gesellschaft überwachen wird.« (Siehe *Kropotkin*, »Reden eines Rebellen«, S. 64.)
Und weiter:
»In ihren Projekten ... machen die Kollektivisten ... einen doppelten Fehler. Sie wollen die kapitalistische Ordnung beseitigen, zugleich aber zwei Einrichtungen beibehalten, die die Grundlage dieser Ordnung bilden: die repräsentative Verwaltung und die Lohnarbeit.« (Siehe »Die Eroberung des Brotes«, S. 148.) ... »Der Kollektivismus behält bekanntlich ... die Lohnarbeit bei. Nur tritt ... die repräsentative Regierung an die Stelle des Unternehmers ...« Die Repräsentanten dieser Regierung »be-

halten sich das Recht vor, den aus der Erzeugung gewonnenen Mehrwert im Interesse aller zu verwenden. Außerdem macht man in diesem System einen Unterschied . . . zwischen der Arbeit des Arbeiters und der Arbeit des gelernten Menschen: die Arbeit des ungelernten Arbeiters ist nach Ansicht des Kollektivisten *einfache* Arbeit, während der Handwerker, der Ingenieur, der Gelehrte u. a. das leisten, was Marx *komplizierte* Arbeit nennt, und ein Recht auf einen höheren Arbeitslohn haben« (ebenda S. 52). Somit werden die Arbeiter die von ihnen benötigten Produkte nicht nach ihren Bedürfnissen erhalten, sondern »proportional zu den der Gesellschaft geleisteten Diensten« (ebenda S. 157).

Das gleiche, nur mit größerem Aplomb, wiederholen auch die georgischen Anarchisten. Unter ihnen ragt durch seine Hemmungslosigkeit ein Herr Bâton besonders hervor. Er schreibt:

»Was ist der Kollektivismus der Sozialdemokraten? Der Kollektivismus oder, richtiger gesagt, der Staatskapitalismus, gründet sich auf das folgende Prinzip: Jeder muß so viel arbeiten, wie er will, oder so viel, wie der Staat bestimmt, wobei er den Gegenwert seiner Arbeit in Warenform als Entschädigung erhält . . .« Also hier »ist eine gesetzgebende Versammlung notwendig . . ., ist (ferner) eine Vollzugsgewalt notwendig, d. h. Minister, allerlei Administratoren, Gendarmen und Spione, möglicherweise auch ein Heer, wenn es zu viele Unzufriedene gibt« (siehe »Nobati« Nr. 5, S. 68–69).

Das ist die erste »Beschuldigung« der Herren Anarchisten gegen die Sozialdemokratie.

Aus den Gedankengängen der Anarchisten folgt also:

1. Nach Ansicht der Sozialdemokraten wäre die sozialistische Gesellschaft unmöglich ohne eine Regierung, die als Hauptunternehmer die Arbeiter in Dienst stellt und unbedingt »Minister . . . Gendarmen, Spione« haben wird. 2. In der sozialistischen Gesellschaft werde nach Ansicht der Sozialdemokraten die Teilung in »schwarze« und »weiße« Arbeit angeblich nicht aufgehoben werden, dort werde das Prinzip »Jedem nach seinen Bedürfnissen« verworfen und ein anderes Prinzip anerkannt werden: »Jedem nach seinen Verdiensten.«

Auf diesen beiden Punkten baut sich die »Beschuldigung« der Anarchisten gegen die Sozialdemokratie auf. Hat diese von den Herren Anarchisten aufgestellte »Beschuldigung« irgendeine Grundlage?

Wir behaupten: Alles, was die Anarchisten in diesem Falle sagen, ist entweder ein Resultat ihrer Denkschwäche oder aber unwürdigen Klatsches. Hier sind die Tatsachen.

Schon im Jahre 1846 sagte Karl Marx: »Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine *Assoziation* setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird *keine eigentliche politische Gewalt* mehr geben . . .« (Siehe »Das Elend der Philosophie« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1947, S. 188].)

Ein Jahr später sprachen Marx und Engels den gleichen Gedanken im »Kommunistischen Manifest« aus (»Kommunistisches Manifest«, Kap. II).

Im Jahre 1877 schrieb Engels: »Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft – ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein . . . Der Staat wird nicht ›abgeschafft‹, er *stirbt ab.*« (»Anti-Dühring« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1949, S. 347–348].)

Im Jahre 1884 schrieb der nämliche Engels: »Der Staat ist also nicht von Ewigkeit her. Es hat Gesellschaften gegeben, die ohne ihn fertig wurden, die von Staat . . . keine Ahnung hatten. Auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwicklung, die mit Spaltung der Gesellschaft in Klassen notwendig verbunden war, wurde . . . der Staat eine Notwendigkeit. Wir nähern uns jetzt mit raschen Schritten einer Entwicklungsstufe der Produktion, auf der das Dasein dieser Klassen nicht nur aufgehört hat, eine Notwendigkeit zu sein, sondern ein positives Hindernis der Produktion wird. Sie werden fallen, ebenso unvermeidlich, wie sie früher entstanden sind. *Mit ihnen fällt unvermeidlich der Staat.* Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt.« (Siehe »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1946, S. 146].)

Das gleiche wiederholt Engels im Jahre 1891 (siehe Einleitung zum »Bürgerkrieg in Frankreich« [deutsche Neuausgabe Berlin 1949]).

Goethe Institut Bibliothek

Wie man sieht, ist nach Ansicht der Sozialdemokraten die sozialistische Gesellschaft eine Gesellschaft, in der es keinen Platz geben wird für den sogenannten Staat, die politische Gewalt mit ihren Ministern, Gouverneuren, Gendarmen, Polizisten und Soldaten. Die letzte Etappe der Existenz des Staates wird die Periode der sozialistischen Revolution sein, in der das Proletariat die Staatsgewalt in seine Hände nimmt und seine eigene Regierung (Diktatur) schafft, um die Bourgeoisie endgültig zu vernichten. Wenn aber die Bourgeoisie vernichtet ist, wenn die Klassen vernichtet sind, wenn der Sozialismus sich durchgesetzt hat, dann bedarf es keiner politischen Gewalt mehr, und der sogenannte Staat wird der Geschichte angehören.

Wie man sieht, ist die erwähnte »Beschuldigung« der Anarchisten ein jeder Grundlage entbehrender Klatsch.

Was nun den zweiten Punkt der »Beschuldigung« anbelangt, so sagt Karl Marx hierüber folgendes:

»In einer höhern Phase der kommunistischen (d. h. sozialistischen) Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der *Gegensatz geistiger* und *körperlicher Arbeit verschwunden* ist; nachdem die Arbeit . . . selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind . . . erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: *Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*« (»Kritik des Gothaer Programms« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1946, S. 21].)

Wie man sieht, ist nach Ansicht von Marx die höhere Phase der kommunistischen (d. h. sozialistischen) Gesellschaft eine Ordnung, in der die Teilung in »schwarze« und »weiße« Arbeit und der Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit restlos beseitigt, die Arbeit gleichgestellt ist und in der Gesellschaft das wahrhaft kommunistische Prinzip herrscht: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Hier gibt es keinen Platz für die Lohnarbeit.

Es ist klar, daß auch diese »Beschuldigung« jeder Begründung entbehrt.

Von zwei Dingen eins: entweder haben die Herren Anarchisten die obenerwähnten Schriften von Marx und Engels niemals vor Augen gehabt und befassen sich mit »Kritik« nach dem Hörensagen, oder aber sie kennen die erwähnten Schriften von Marx und Engels, und lügen wissentlich.

Das ist das Schicksal der ersten »Beschuldigung«.
Die zweite »Beschuldigung« der Anarchisten besteht darin, daß sie den *revolutionären Charakter* der Sozialdemokratie leugnen. Ihr seid keine Revolutionäre, ihr lehnt die gewaltsame Revolution ab, ihr wollt den Sozialismus nur vermittels der Stimmzettel errichten, sagen uns die Herren Anarchisten.
Man höre:
». . . Die Sozialdemokraten . . . lieben es, über das Thema ›Revolution‹, ›revolutionärer Kampf‹, ›Kampf mit der Waffe in der Hand‹ zu deklamieren . . . Verlangt ihr aber in der Einfalt eures Gemüts von ihnen Waffen, so geben sie euch feierlich ein Zettelchen zur Stimmabgabe bei den Wahlen . . .« »Sie versichern, daß ›die einzig zweckmäßige Taktik, die Revolutionären ansteht, der friedliche und legale Parlamentarismus mit dem Treueid an den Kapitalismus, die einmal eingeführte Staatsmacht und die ganze existierende bürgerliche Ordnung ist‹.« (Siehe Sammelband »Brot und Freiheit«, S. 21, 22–23.)
Das gleiche sagen die georgischen Anarchisten, selbstverständlich mit noch größerem Aplomb. Man nehme doch nur Bâton, der da schreibt:
»Die ganze Sozialdemokratie . . . erklärt offen, daß der Kampf mit Hilfe des Gewehrs und der Waffen eine bürgerliche Methode der Revolution sei und daß die Parteien nur vermittels der Stimmzettel, nur vermittels allgemeiner Wahlen die Macht erobern und dann über die parlamentarische Mehrheit und die Gesetzgebung die Gesellschaft umbilden können.« (Siehe »Die Eroberung der Staatsmacht«, S. 3–4.)
So sprechen die Herren Anarchisten von den Marxisten.
Hat diese »Beschuldigung« irgendeinen Grund?
Wir erklären, daß die Anarchisten auch hier ihre Unwissenheit und ihre Vorliebe für Klatschereien bewähren.
Hier sind die Tatsachen.
Karl Marx und Friedrich Engels schrieben schon Ende 1847:
»Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß *ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz* aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*« (Siehe das »Manifest der Kommunistischen Partei« [deut-

sche Neuausgabe, Berlin 1948, S. 50]. In einigen legalen Ausgaben sind in der Übersetzung mehrere Worte ausgelassen.)

Im Jahre 1850, in Erwartung einer neuen Erhebung in Deutschland, schrieb Karl Marx an die damaligen deutschen Genossen:

»Die Waffen und die Munition dürfen unter keinem Vorwand aus den Händen gegeben . . . werden, die *Arbeiter* müssen . . . versuchen, *sich selbständig als proletarische Garde, mit selbstgewählten Chefs und eigenem selbstgewählten Generalstabe zu organisieren . . .*« Und dies sei es, was das Proletariat »während und nach dem bevorstehenden Aufstand im Auge zu behalten hat«. (Siehe den »Kölner Prozeß«, Ansprache von Marx an die Kommunisten.)

In den Jahren 1851–52 schrieben Karl Marx und Friedrich Engels:

». . . hat man einmal den Weg des Aufstands beschritten, so *handle man mit der größten Entschlossenheit und ergreife die Offensive.* Die Defensive ist der Tod jedes bewaffneten Aufstands . . . Überrasche deinen Gegner, solange seine Kräfte zerstreut sind, sorge täglich für neue, wenn auch noch so kleine Erfolge; . . . zwinge deine Feinde zum Rückzug, noch ehe sie ihre Kräfte gegen dich sammeln können; um mit den Worten Dantons, des größten bisher bekannten Meisters revolutionärer Taktik zu sprechen: de l'audace, de l'audace, encore de l'audace!« [Kühnheit, Kühnheit und abermals Kühnheit!] (»Revolution und Konterrevolution in Deutschland« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1949, S. 119].)

Wir glauben, daß hier nicht nur von »Stimmzetteln« die Rede ist.

Schließlich erinnere man sich der Geschichte der Pariser Kommune, man erinnere sich, wie friedlich die Kommune vorging, als sie, sich mit dem Sieg in Paris zufrieden gebend, auf die Offensive gegen Versailles, gegen dieses Nest der Konterrevolution, verzichtete. Was, glaubt man, hat Marx damals gesagt? Hat er die Pariser zu Wahlen aufgerufen? Hat er die Sorglosigkeit der Pariser Arbeiter gebilligt (ganz Paris war in den Händen der Arbeiter), hat er ihre gutmütige Haltung gegenüber den besiegten Versaillern gebilligt? Man höre Marx:

»Welche Elastizität, welche historische Initiative, welche Aufopferungsfähigkeit in diesen Parisern! Nach sechsmonatlicher Aushungerung . . . erheben sie sich, unter preußischen Bajonetten . . . Die Geschichte hat kein ähnliches Beispiel ähnlicher Größe! Wenn sie unterliegen, so ist nichts daran schuld, als ihre ›Gutmütigkeit‹. *Es galt gleich nach Versailles zu marschieren,* nachdem erst Vinoy, dann der reaktionäre Teil der Pariser

Nationalgarde selbst das Feld geräumt hatte. Der richtige Moment wurde versäumt aus Gewissensskrupel. Man wollte den *Bürgerkrieg* nicht *eröffnen*, als ob der mischievous avorton (die bösartige Mißgeburt) Thiers den Bürgerkrieg nicht mit seinem Entwaffnungsversuch von Paris bereits eröffnet gehabt hätte!« (»Briefe an Kugelmann«.)
So dachten und handelten Karl Marx und Friedrich Engels.
So denken und handeln die Sozialdemokraten.
Die Anarchisten aber behaupten immer wieder: Marx und Engels und ihre Anhänger interessieren sich nur für den Stimmzettel – sie erkennen gewaltsame revolutionäre Aktionen nicht an!
Wie man sieht, ist auch diese »Beschuldigung« ein Klatsch, der die Unwissenheit der Anarchisten hinsichtlich des Wesens des Marxismus enthüllt.
Das ist das Schicksal der zweiten »Beschuldigung«.

Die dritte »Beschuldigung« der Anarchisten besteht darin, daß sie der Sozialdemokratie die Volksverbundenheit absprechen, daß sie die Sozialdemokraten als Bürokraten hinstellen und behaupten, der sozialdemokratische Plan der Diktatur des Proletariats sei der Tod der Revolution, wobei die Sozialdemokraten, soweit sie für eine solche Diktatur eintreten, in der Praxis nicht die Diktatur des Proletariats, sondern ihre eigene Diktatur über das Proletariat errichten wollten.
Man höre Herrn Kropotkin:
»Wir Anarchisten haben der Diktatur das endgültige Urteil gesprochen ... Wir wissen, daß jede Diktatur, und wenn sie noch so ehrliche Absichten hat, zum Tode der Revolution führt. Wir wissen ..., daß die Idee der Diktatur nichts anderes ist als ein übles Produkt des Regierungsfetischismus, der ... stets bestrebt war, die Sklaverei zu verewigen.« (Siehe *Kropotkin*, »Reden eines Rebellen«, S. 131.). Die Sozialdemokraten erkennten nicht nur die revolutionäre Diktatur an, sondern sie seien »Anhänger der Diktatur über das Proletariat ... Die Arbeiter interessieren sie nur insoweit, als sie eine disziplinierte Armee in ihren Händen sind ... Die Sozialdemokratie ist bestrebt, vermittels des Proletariats die Staatsmaschine in ihre Hände zu nehmen.« (Siehe »Brot und Freiheit«, S. 62, 63.)
Das gleiche sagen die georgischen Anarchisten:
»Die Diktatur des Proletariats im direkten Sinne ist ganz unmöglich, da die Anhänger der Diktatur Staatsanhänger sind und ihre Diktatur nicht die freie Tätigkeit des ganzen Proletariats sein wird, sondern die Errich-

tung der nämlichen auch jetzt existierenden repräsentativen Staatsmacht an der Spitze der Gesellschaft.« (Siehe *Bâton*, »Die Eroberung der Staatsmacht«, S. 45.) Die Sozialdemokraten seien für die Diktatur, nicht um die Befreiung des Proletariats zu fördern, sondern um – *»durch ihre Herrschaft eine neue Sklaverei zu errichten«*. (Siehe »Nobati« Nr. 1, S. 5, Bâton.)

Das ist die dritte »Beschuldigung« der Herren Anarchisten.

Es bedarf keiner großen Mühe, um diese neueste Verleumdung der Anarchisten, mit der sie den Leser betrügen wollen, zu entlarven.

Wir werden uns hier nicht mit einer Untersuchung der durchaus irrigen Ansicht Kropotkins befassen, derzufolge jede Diktatur den Tod der Revolution bedeutet. Hiervon werden wir später sprechen, wenn wir die Taktik der Anarchisten vornehmen. Jetzt wollen wir nur die »Beschuldigung« selbst streifen.

Schon Ende 1847 sagten Karl Marx und Friedrich Engels, daß das Proletariat, um den Sozialismus errichten zu können, die politische Diktatur erobern muß, damit es mit Hilfe dieser Diktatur die konterrevolutionären Vorstöße der Bourgeoisie zurückschlage und ihr die Produktionsmittel entreiße, daß diese Diktatur nicht die Diktatur einiger Personen, sondern die Diktatur des ganzen Proletariats als Klasse sein muß:

»Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des . . . als herrschende Klasse organisierten Proletariats zu zentralisieren . . .« (Siehe »Kommunistisches Manifest« [deutsche Neuausgabe, Berlin 1948, S. 31].)

Dies heißt, die Diktatur des Proletariats wird die Diktatur der ganzen Klasse des Proletariats über die Bourgeoisie sein, nicht aber die Herrschaft einiger Personen über das Proletariat.

In der Folgezeit wiederholen sie den gleichen Gedanken fast in allen ihren Werken, z. B. im »Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte«, in den »Klassenkämpfen in Frankreich«, im »Bürgerkrieg in Frankreich«, in »Revolution und Konterrevolution in Deutschland«, im »Anti-Dühring« und in anderen Schriften.

Aber das ist noch nicht alles. Um klarzustellen, wie Marx und Engels die Diktatur des Proletariats auffaßten, um klarzustellen, wie sehr sie diese Diktatur für realisierbar hielten, ist es höchst interessant, ihre Haltung zur Pariser Kommune zu kennen. Die Sache ist die, daß die Diktatur des

Proletariats nicht nur unter den Anarchisten auf Einwände stößt, sondern auch unter den städtischen Kleinbürgern, darunter allerlei Fleischern und Kneipenwirten – unter allen denjenigen, die von Marx und Engels als Philister bezeichnet wurden. Hören wir, was Engels, an solche Philister gewandt, über die Diktatur des Proletariats sagte:

»Der deutsche Philister ist neuerdings wieder in heilsamen Schrecken geraten bei dem Wort: *Diktatur des Proletariats.* Nun gut, ihr Herren, wollt ihr wissen, wie diese Diktatur aussieht? Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats.« (Siehe »Der Bürgerkrieg in Frankreich«. Einleitung von Engels.)

Wie man sieht, stellte Engels sich die Diktatur des Proletariats nach dem Vorbild der Pariser Kommune vor.

Es ist klar, daß jeder, der erfahren möchte, was die Diktatur des Proletariats in der Vorstellung der Marxisten ist, sich mit der Pariser Kommune bekannt machen muß. Wenden auch wir uns der Pariser Kommune zu. Wenn sich herausstellen sollte, daß die Pariser Kommune wirklich die Diktatur einzelner Personen über das Proletariat war, dann nieder mit dem Marxismus, nieder mit der Diktatur des Proletariats! Wenn wir dagegen sehen, daß die Pariser Kommune in der Tat die Diktatur des Proletariats über die Bourgeoisie war, dann . . . dann werden wir von ganzem Herzen die anarchistischen Klatschbasen auslachen, denen im Kampf gegen die Marxisten nichts anderes zu tun übrigbleibt, als Klatschereien auszuhecken.

Die Geschichte der Pariser Kommune kennt zwei Perioden: die erste Periode, als die Angelegenheiten in Paris durch das bekannte »Zentralkomitee« geleitet wurden, und die zweite Periode, als nach Ablauf der Vollmachten des »Zentralkomitees« die Leitung der Angelegenheiten an die soeben gewählte Kommune überging. Was stellte das »Zentralkomitee« dar, aus was für Leuten bestand es? Vor uns liegt die »Volkstümliche Geschichte der Pariser Kommune« von Arthur *Arnould,* die, wie der Verfasser sagt, diese Frage kurz beantwortet. Der Kampf hatte eben erst begonnen, als an die 300 000 Pariser Arbeiter, die sich in Kompanien und Bataillonen organisiert hatten, aus ihrer Mitte Delegierte wählten. So wurde das »Zentralkomitee« ins Leben gerufen.

»Alle diese Bürger« (die Mitglieder des »Zentralkomitees«), »die in den Teilwahlen ihrer Kompanien oder ihrer Bataillone gewählt worden waren«, sagt Arnould, »waren nur der kleinen Gruppe bekannt, die sie dele-

giert hatte. Was waren das für Leute, was stellten sie vor und was wollten sie tun?« Sie waren »eine anonyme Regierung, die fast ausschließlich aus einfachen Arbeitern oder kleinen Angestellten bestand, deren Namen zu drei Vierteln außerhalb des Umkreises ihrer Straße oder ihrer Werkstatt kaum bekannt waren . . . Es wurde mit der Tradition gebrochen. Etwas Unerwartetes war in der Welt vor sich gegangen. Hier gab es kein einziges Mitglied der herrschenden Klassen. Es brach eine Revolution aus, die weder durch einen *Advokaten* noch durch einen *Deputierten,* weder durch einen *Journalisten* noch durch einen *General* vertreten wurde. An ihrer Stelle standen ein *Bergmann* aus Creuzot, ein *Buchbindereiarbeiter,* ein *Koch* usw.« (Siehe »Volkstümliche Geschichte der Pariser Kommune«, S. 107.)

Arthur Arnould fährt fort:

»›Wir‹ (so erklärten die Mitglieder des »Zentralkomitees«), ›sind unscheinbare Organe, gehorsame Werkzeuge des angegriffenen Volkes . . . Wir sind Diener des Volkswillens, wir stehen hier, um ihm als Echo zu dienen, um es zum Triumph zu führen. Das Volk will die Kommune, und wir bleiben da, um zu den Kommunewahlen zu schreiten.‹ Nicht mehr und nicht weniger. Diese Diktatoren stellen sich nicht über die Menge und stehen nicht außerhalb der Menge. Man fühlt, daß sie mit ihr, in ihr, durch sie leben, daß sie sich jede Sekunde mit ihr beraten, daß sie sie anhören und das, was sie hören, weitersagen, nur bestrebt, den Willen von dreihunderttausend Menschen in einigen prägnanten Worten zu verdolmetschen.« (Ebenda S. 109.)

So verhielt sich die Pariser Kommune in der ersten Periode ihres Bestehens.

Das war die Pariser Kommune.

Das ist die Diktatur des Proletariats.

Gehen wir jetzt zu der zweiten Periode der Kommune über, als an Stelle des »Zentralkomitees« die Kommune wirkte. Arnould spricht von diesen beiden Perioden, die zwei Monate gedauert haben, und ruft begeistert aus, dies sei eine wahre Diktatur des Volkes gewesen. Man höre:

»Hier, in dem großartigen Schauspiel, das dieses Volk zwei Monate lang bot, schöpfen wir genügend Kraft und Zuversicht, um . . . der Zukunft ins Auge zu blicken. Während dieser beiden Monate gab es in Paris eine wahre Diktatur, die vollste sowohl wie die unbestrittenste . . . Diktatur nicht eines einzigen Menschen, *sondern des Volkes,* des einzigen Herrn der

Lage . . . Diese Diktatur dauerte mehr als zwei Monate ohne Unterbrechung, vom 18. März bis zum 22. Mai (1871) . . .« An und für sich ». . . war die Kommune nur eine moralische Macht und hatte keine andere materielle Kraft, als die allgemeine Zustimmung der Bürger, *das Volk war der Machthaber*, der einzige Machthaber, es war sich selbst Polizei und Magistrat . . .« (Ebenda S. 242, 244.)

So charakterisiert die Pariser Kommune ein Mitglied der Kommune, das aktiv an ihren Straßenkämpfen teilgenommen hat, *Arthur Arnould*.

Ebenso charakterisiert die Pariser Kommune ein anderes ihrer Mitglieder, das ebenfalls einer ihrer aktiven Teilnehmer war, *Lissagaray* (siehe sein Buch »Geschichte der Pariser Kommune«).

Das Volk als »einziger Machthaber«, »nicht die Diktatur eines Menschen, sondern des ganzen Volkes« – das war die Pariser Kommune.

»Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats«, rief Engels aus, den Philistern zur Kenntnis.

Das also ist die Diktatur des Proletariats in der Vorstellung von Marx und Engels.

Wie man sieht, sind die Herren Anarchisten mit der Diktatur des Proletariats, mit der Pariser Kommune, mit dem Marxismus, den sie dauernd »kritisieren«, genau so bekannt, wie wir beide, lieber Leser, mit den chinesischen Hieroglyphen.

Es ist klar, daß es zwei Arten von Diktaturen gibt. Es gibt eine Diktatur der Minderheit, die Diktatur einer kleinen Gruppe, die Diktatur der Trepows und Ignatjews, die gegen das Volk gerichtet ist. An der Spitze dieser Diktatur steht gewöhnlich eine Kamarilla, die geheime Beschlüsse faßt und der Mehrheit des Volkes die Schlinge um den Hals zusammenzieht.

Die Marxisten sind die Feinde dieser Diktatur, wobei sie gegen diese Diktatur viel hartnäckiger und selbstloser kämpfen als unsere Schreihälse von Anarchisten.

Es gibt auch eine Diktatur anderer Art, die Diktatur der proletarischen Mehrheit, die Diktatur der Masse, die gegen die Bourgeoisie, gegen die Minderheit gerichtet ist. Hier steht an der Spitze der Diktatur die Masse, hier gibt es keinen Platz für eine Kamarilla noch für geheime Beschlüsse, hier geschieht alles offen, auf der Straße, in Versammlungen, und das, weil dies die Diktatur der Straße, der Masse ist, eine gegen alle Unterdrücker gerichtete Diktatur.

Eine solche Diktatur unterstützen die Marxisten »mit beiden Händen«,

und das, weil eine solche Diktatur der grandiose Anfang der großen sozialistischen Revolution ist.
Die Herren Anarchisten haben diese beiden einander negierenden Diktaturen verwechselt und sind deshalb in eine lächerliche Lage geraten: sie bekämpfen nicht den Marxismus, sondern ihr eigenes Phantasiegebilde, sie schlagen sich nicht mit Marx und Engels, sondern mit Windmühlen, wie das seinerzeit Don Quichotte seligen Angedenkens getan hat . . .
Das ist das Schicksal der dritten »Beschuldigung«.

(1906)

Wolfgang Harich
Zur Kritik der revolutionären Ungeduld

I

Im Jahre 1896 veröffentlichte der Anarchist Jean Grave eine Polemik gegen den in der Gewerkschaftsbewegung seit jeher verbreiteten und damals auch auf die Parteien der II. Internationale übergreifenden Reformismus.[1] Der Aufsatz enthält viele ernstzunehmende Argumente; kein Marxist brauchte sich ihrer zu schämen. Mitten unter ihnen stößt man jedoch auch auf die sonderbare These, daß eine totale Umwälzung der bestehenden Verhältnisse mit revolutionären Methoden schon wegen der Kürze des menschlichen Lebens geboten sei. Und ausgerechnet auf diesen Gesichtspunkt legt der Verfasser den größten Wert. »Wenn wir noch einige Jahrhunderte zu leben hätten«, schreibt er, »dann könnten wir noch einige Jahre den Experimenten friedlicher Reform widmen. Da aber die Jahre unseres Lebens gezählt sind, wollen wir, statt zu reformieren, niederreißen, um nach ganz neuen Plänen wiederaufzubauen.«

Für den Geist des Anarchismus ist diese Äußerung so bezeichnend wie kaum eine andere. Das dominierende Motiv anarchistischen Denkens und Handelns, die revolutionäre Ungeduld, tritt darin mit der monumentalen Naivität zutage, die zu den Merkmalen alles Klassischen gehört. Mag sein, daß heutzutage das Gros der unter dem schwarzen Banner Kämpfenden bei Ausdehnung unserer Lebenserwartung auf »einige Jahrhunderte« leger genug wäre, ein paar Jahrzehnte zu opfern, damit sie von friedlichen Reformern genutzt würden. Zu einem Anarchisten klassischen Zuschnitts, Zeugen des Heroenzeitalters der Bewegung, hätte solche Selbstbescheidung schlecht gepaßt. Ein Mann wie Grave war es sich schuldig, dem Kapitalismus unter keinen Umständen mehr als höchstens noch »einige Jahre« zu gönnen. Nur so konnte er unverwässert, in Reinkultur die Gesinnung artikulieren helfen, aus der heraus Generationen gleichgestimmter Nachfahren atemlos auf der Stelle treten sollten, einander wieder und wieder anfeuernd mit dem Ruf: »Es muß alles schon jetzt, jetzt sofort geschehen!«

Man verstehe das Gesagte recht. Es wurde nicht zur größeren Ehre des Reformismus gesagt. Was Grave den tradeunionistischen und sozialdemokratischen Illusionsmachern entgegenhält, trifft in der Hauptsache, heute wie dazumal, zu. Zum Beispiel heißt es bei ihm sehr richtig: Allerdings seien die herrschenden Klassen mitunter gezwungen, den Ausgebeuteten und Unterdrückten Zugeständnisse zu machen. Doch wo immer dergleichen vorkomme, habe das Fortbestehen ihres Eigentums, ihrer Macht und Autorität entweder zur Folge, daß die gewährten Erleichterungen alsbald wieder rückgängig gemacht würden, oder es werde sogar »mit Hilfe der aus der Reform hervorgegangenen neuen Institutionen das Gegenteil von dem verwirklicht, was diejenigen, die für die Reform gekämpft, von dieser erwartet« hätten. Die systemstabilisierende Funktion reformistischer Erfolge kann schwerlich treffender in *einem* Satz zusammengefaßt, die Unentrinnbarkeit der gelockerten Fessel kaum bündiger auf den Begriff gebracht werden. Das nach wie vor destruktive Wesen des Kapitalismus, nur noch verschärft und gesteigert durch eine ungeheure Produktivität, nur noch inhumaner geworden durch die zwieschlächtigen Segnungen der »Wohlstandsgesellschaft«, auf die der Reformismus sich so viel zugute hält, beweist es. Und das neuerdings von den Gewerkschaften beanspruchte Mitbestimmungsrecht im kapitalistischen Betrieb wird es vielleicht ein weiteres Mal beweisen: Als demokratische Kontrollinstanz gedacht, könnte die Mitbestimmung die Interessenvertretung der Lohnabhängigen dadurch, daß sie sie direkt an den »Sachzwang« der Marktgesetze kettet, nunmehr vollends ins Management der Konzerne integrieren. Es ist wahr: Für den Sturz der Bourgeoisie, für die Entmachtung und entschädigungslose Enteignung der Industriellen, der Bankiers, der Großgrundbesitzer gibt es keine Ersatzlösung – keine jedenfalls, die kraft noch so wohlmeinender Absichten ihrer Initiatoren dagegen gefeit wäre, in die unabsehbar erfindungsreichen Anpassungsmechanismen der kapitalistischen Ausbeutung und Repression hineingezogen zu werden.

Mit dem Ruf nach der Revolution, die diesen Teufelskreis allein zu durchbrechen vermag, die Frage der menschlichen Lebensdauer zu verquicken, ist aber nichtsdestoweniger kindisch und legitimiert beliebige gegenrevolutionäre Haltungen insofern gleich mit, als es jede Beurteilung geschichtlicher Entwicklungsprozesse der Willkür des Wünschens und Möchtens ausliefert. Im Ernst: Was würde daraus folgen, wenn man das »Argument«, das die Unaufschiebbarkeit grundstürzender Umwälzungen aus

der raschen Vergänglichkeit des menschlichen Daseins ableitet, durchgehen ließe? Erwägungen, welche die Macht der Verhältnisse in Rechnung stellen, hätten dann vor dem Wunsch, die jetzt lebenden Individuen glücklich und frei zu sehen, nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern überhaupt zu schweigen. Aus dem gleichen Grunde, aus dem der sofortige Umsturz ohne Rücksicht darauf verlangt wird, ob seine objektiven Bedingungen herangereift sind, müßte also auch gefordert werden, daß, wenn es zum Umsturz kommt, sofort das Zeitalter des Überflusses für alle, der schrankenlosen Freiheit jedes einzelnen anzubrechen habe. Das aber heißt: Der Gesichtspunkt, unter dem Grave die Reformisten bekämpft, wäre mit gleicher Berechtigung gegen die Revolution selbst, will sagen: gegen das ihr unentbehrliche machtpolitische Instrumentarium, das der Freiheit ja Grenzen setzt – in bedrängter Lage entsprechend enge Grenzen –, geltend zu machen.

Und in der Tat: Genau darauf will der Anarchismus hinaus. Die Anarchisten verneinen bekanntlich, daß die Gesellschaft zum Kommunismus, als der Basis des totalen Abbaus von Herrschaft, erst gelangen kann, nachdem das Proletariat die politische Macht erobert und sich einen eigenen, revolutionären Staat geschaffen hat – einen Staat, dem es obliegt, den Widerstand der gestürzten Ausbeuterklassen zu brechen, restaurative Bestrebungen im Innern zu unterdrücken und die Revolution nach außen vor den Wühlereien und etwaigen Interventionen anderer, konterrevolutionärer Staaten zu schützen. Sie leugnen, mit einem Wort, die Notwendigkeit der Diktatur des Proletariats. Nun, Graves Argumentation setzt sie dem Verdacht aus, daß auch hierbei, nicht anders als bei ihrer den Gang der Geschichte ungeduldig überfliegenden Revolutionserwartung, die Befürchtung im Spiel ist, die gerade lebende Generation könnte dahinsterben, ohne in den Genuß des herrschaftslosen Zustandes gekommen zu sein. Und das jüngst erschienene Buch, das die Brüder Gabriel und Daniel Cohn-Bendit den Pariser Studentenunruhen vom Frühjahr 1968 und dem dadurch ausgelösten sechswöchigen Generalstreik der französischen Arbeiterklasse gewidmet haben[2], bestätigt, daß es sich wirklich so verhält. Bei den Verfassern, die an diesen Vorgängen hervorragend beteiligt gewesen sind, handelt es sich um Neoanarchisten par excellence, d. h. um prononcierte Vertreter des in der Neuen Linken seit einiger Zeit um sich greifenden, von der Studentenbewegung unserer Tage geprägten anarchistischen Typs. Sie nennen sich zwar unspezifisch »Linksradikale«, indes

sobald man aus ihrem Buch erfährt, daß Marx weniger revolutionär als Bakunin gewesen sei[3], daß die anarchistische Machnovščina in der Ukraïne, 1918–1921, gegen den Bolschewismus recht gehabt habe[4], daß von einer Gesellschaft ohne Ausbeutung erst die Rede sein könne, wenn es keine Führenden und Ausführenden mehr gebe[5], weiß man Bescheid. Und siehe da: Ganz im Sinne des alten Jean Grave lehnen auch die Cohn-Bendits es ab, die letzten Ziele einer progressiven Erneuerung der Gesellschaft – den allen Menschen zugute kommenden Überfluß des vollendeten Kommunismus und die nur in der Anarchie mögliche schrankenlose Freiheit des Individuums – auf Zeiten vertagt zu sehen, in denen die heute lebende Generation längst in ihren Gräbern modern wird. Nichts anderes ist gemeint, wenn sie sich am Ende eines wichtigen Abschnitts ihrer Schrift zu dem Ausruf versteigen: »Wir handeln nicht für unsere Kinder – denn das Opfer, dieses Produkt eines stalinistisch-jüdisch-christlichen Humanismus, ist konterrevolutionär –, sondern damit *wir* endlich ohne Hemmungen genießen können«[6] – endlich und, natürlich, noch zu Lebzeiten. Diese Selbstverständlichkeit explizit zu machen genügt, und die Übereinstimmung mit dem klassischen Anarchistenwort von 1896 ist ebenso evident wie die Tatsache, daß die Invektive gegen den Opfersinn alle Versagungen und Mühen als unnötig abtun will, die jemals von proletarischen Diktaturen im Dienste der Selbstbehauptung des Sozialismus erzwungen worden sind: Nicht bedrängten Verhältnissen seien sie zuzuschreiben, sondern einer asketischen Ideologie und Mentalität, der das Opfer als eigenauthentischer sittlicher Wert gegolten.

II

Gegen die hier vertretene Auffassung, die in der revolutionären Ungeduld das dominierende Motiv, den hervorstechendsten Wesenszug des Anarchismus erblickt, könnte eingewandt werden, daß dessen eigentliches Charakteristikum, wie schon der Name besage, in etwas anderem zu suchen sei: in dem Streben nach einer Gesellschaftsverfassung, die durch Anarchie – zu deutsch: »Abwesenheit von Herrschaft« (nicht etwa »Unordnung«) – die Gewähr für die freie Entwicklung jedes Menschen bietet. In der Tat ist dies der Zustand, den die Anarchisten herbeizuführen wünschen. Aber sie stehen in dieser Beziehung nicht allein da. Wenn die differentia speci-

fica des Anarchismus nur darin läge, dann müßten die sogenannten autoritären Sozialisten, allen voran die marxistischen Klassiker, gleichfalls Anarchisten genannt werden. Nach den Worten des *Kommunistischen Manifests* von Marx und Engels wird »an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen« eine »Assoziation« treten, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«, und das gesamte einschlägige Schrifttum des Marxismus, seit dem 1847 erschienenen *Elend der Philosophie* von Marx, betont, daß es in dieser »Assoziation«, in der kommunistischen Gesellschaft, keinen Staat, keine politische Autorität, keinerlei Unterordnung von Menschen unter Menschen mehr geben wird. Unmißverständlich heißt es bei dem Sozialdemokraten Max Adler: »Die Abschaffung des Staates als einer Herrschaftsorganisation durch Aufhebung des Klassenunterschieds und Ersatz jeglicher Klassenherrschaft durch die gemeinschaftliche Verwaltung der nun gleichinteressierten Gesellschaftsgenossen ist der politische Grundgedanke des Marxismus.«[7] Unmißverständlich erklärt der Begründer des Bolschewismus und Führer der Oktoberrevolution, V. I. Lenin: »In der Frage der Abschaffung des Staates als *Ziel* gehen wir mit den Anarchisten gar nicht auseinander«[8], und: »Als Endziel setzen wir uns die Abschaffung des Staates, d. h. jeder organisierten und systematischen Gewalt, jeder Gewaltanwendung gegen Menschen überhaupt.«[9]
Wie läßt der Gegensatz von Marxismus und Anarchismus, wenn ihnen die Anarchie als Ziel gemeinsam ist, sich aber dann fassen? Es hieße nur *einen* bestimmten – wenngleich sehr wichtigen – Aspekt ihrer Differenzen herausgreifen, wollte man darauf lediglich antworten: Die Marxisten halten es für unerläßlich, daß die proletarisch-sozialistische Revolution sich *für eine Übergangsperiode* eines eigenen, revolutionären Staates bedient, die Anarchisten dagegen bestehen darauf, jede Art von Staat *sofort, von heute auf morgen* zu beseitigen. Die Antwort ist gewiß nicht falsch, sie hebt sogar das für akute revolutionäre Situationen entscheidende Moment hervor. Trotzdem reicht sie nicht aus, denn faktisch geht der Gegensatz beider Richtungen viel weiter, ist er von umfassenderer Natur. Weit entfernt, sich in kontroversen Stellungnahmen zur Machtfrage in der Revolution zu erschöpfen, berührt er fast sämtliche Probleme des Klassenkampfes, angefangen bei den einfachsten Regeln gewerkschaftlichen und politischen Zusammenschlusses der Arbeiter über die verschiedensten Aspekte des taktischen Vorgehens und der propagandistischen Tätigkeit

im kapitalistischen Milieu bis hin zu der Aufgabe, der bereits befreiten Gesellschaft eine ihr angemessene Ordnung der Produktion und Verteilung zu schaffen.

Immerhin aber läßt *auch* das Drängen nach sofortiger Liquidation des Staates überhaupt, mitsamt der daraus resultierenden Ablehnung der proletarischen Diktatur, klar erkennen, was für den Anarchismus *generell* charakteristisch ist, wovon sein Verhalten, seine Taktik, seine programmatischen Forderungen in ganz anderen Zusammenhängen ebenfalls bestimmt werden. Genau wie in dem Modellfall seiner unbedingten, sich über Zeit und Umstände hinwegsetzenden Staatsverneinung hat der Anarchismus, so kann gesagt werden, in *jedem* Fall eine tiefwurzelnde Aversion dagegen, sich seinen Zielen auf Wegen und Umwegen zu nähern, die nicht selbst bereits die Erfüllung dessen bieten, was das Ziel verspricht. Immer setzt er voraus, daß die in der individuellen Freiheit gipfelnde *Rang*folge der Werte, für die er – mit Recht – Partei ergreift, unmittelbar maßgebend zu sein habe für die *Reihen*folge der Schritte, die zu ihrer Verwirklichung unternommen werden müssen, weshalb er stets den zweiten, dritten, letzten Schritt vor dem fälligen ersten tun möchte. Ungern rechnet er mit Faktoren, die seinen Bestrebungen widerstreiten. Unerträglich ist es ihm, von Mitteln Gebrauch zu machen, die dem zu erreichenden Zweck nur indirekt dienlich sind. Niemals bringt er es fertig, das Heranreifen objektiver Bedingungen abzuwarten, von denen eine Begünstigung seines Wollens erst später und nicht schon im nächsten Augenblick zu erwarten ist. Kurz, man erwiese ihm zuviel Ehre mit dem Vorwurf, er säge den Ast ab, auf dem er sitzt. Die Wahrheit ist: Er sägt an Ästen, auf denen noch gar nicht gesessen werden kann, und glaubt dabei, die höchsten Wipfel zu erklimmen.

Fragt sich, woran das liegt. Natürlich ist bei der geschilderten Haltung eine gestörte Beziehung des Verstandes zur Realität, des Urteils zu der Sache, die da beurteilt werden soll, im Spiel, dergestalt, daß das Phänomen sich ohne weiteres mit Begriffen wie »mangelnde Sachkenntnis«, »fehlende Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge«, »wissenschaftliche Unbildung« usw. beschreiben ließe. Und der horrende philosophische Dilettantismus Proudhons, das wüste Sammelsurium disparater Gedankenfetzen in den Schriften Bakunins, die kaum zu überbietende Flachheit der Universalphilosophie, Geschichtsauffassung und Ethik Kropotkins würden dem, der diese Beschreibung für eine hinreichende Erklärung

hielte, recht geben. Indes sobald man sich der *Motive* zu vergewissern sucht, die durch jenes Defizit an Sachverstand fessellos werden und ihrerseits, rückwirkend, die theoretischen Mängel konservieren helfen, stößt man auf einen ganz bestimmten Typ von *Wunschvorstellungen,* solche nämlich, die sich wie Rauschgift der Subjektivität von Revolutionären zu bemächtigen drohen, falls dem nicht die kräftigsten Antitoxine entgegenwirken. Und ebendieser linke Sonderfall des Wunschdenkens, dieses *Opium für Sozialisten,* das ihnen, während es schwer wie Blei in ihren Gliedern liegt, die Illusion ungeheurer Beschleunigung des Geschichtsprozesses, gigantischer Effektivität des eigenen Tuns zumal, vorgaukelt, ist die revolutionäre Ungeduld.

Nicht von ungefähr fällt hier das Stichwort »Opium«. Es erinnert an das »Opium des Volkes«, die Religion, und es *soll* daran erinnern, nachdem schon die zitierten Äußerungen Jean Graves und der Brüder Cohn-Bendit mit der in ihnen deutlich spürbaren Verzweiflung über die Endlichkeit der menschlichen Existenz sowie den Illusionen, die gegen die Verzweiflung mobilisiert werden, in die gleiche Richtung gewiesen haben. So unhaltbar es ist, dem Revolutionsgedanken des wissenschaftlichen Sozialismus eine »säkularisierte Eschatologie« zu unterstellen, so leicht derartige Interpretationen mit dem Hinweis auf die streng kausale Beweisführung von Marx zu widerlegen sind, es duldet keinen Zweifel, daß die revolutionäre Ungeduld alle Merkmale versetzter Religiosität aufweist. In genauer Analogie zur echten Religion ist sie ein Mischprodukt aus Wunsch und Ignoranz, die sich wechselseitig stimulieren.

Die Religion lebt von der Ignoranz – das wußten schon die Materialisten des 18. Jahrhunderts. Ludwig Feuerbach bestritt diese Einsicht nicht, überbot sie aber durch die tiefer lotende Erkenntnis, daß es die menschlichen Wünsche sind, welche die Mysterien des Glaubens, die Vorstellungen von hilfreichen Göttern, ewiger Seligkeit usw., erzeugen. Er ging dabei aus von einer anthropologischen Grundtatsache, ohne die es keinen Willensakt, keine Handlung, keinen Arbeitsvorgang gäbe: von der Vorwegnahme des Ziels im menschlichen Bewußtsein, und entdeckte, daß alle Zielvorstellungen von Wünschen besetzt sind, während die meist lästigen Mittelhandlungen, die meist beschwerlichen Wege und Umwege, auf denen allein das Ziel erreicht werden kann, es keineswegs zu sein pflegen. Den Wunsch selbst aber überführte er der interessierten Lüge, wies ihm die Tendenz nach, das Lästige und Beschwerliche zu überfliegen, wegzu-

wischen, nicht wahrhaben zu wollen und an dessen Stelle die Scheinerfüllung, das eingebildete Vollbringen zu setzen – mit Vorliebe eine personifizierte Scheinerfüllung, ein zur Gottheit erhöhtes eingebildetes Vollbringen, das dem Menschen zuliebe Wunder tut.

Den Revolutionären des vorigen Jahrhunderts, namentlich Marx und Engels, aber auch Bakunin und Genossen, ist diese Philosophie wohlvertraut gewesen. Fast ohne Ausnahme waren sie Atheisten Feuerbachscher Provenienz. Es scheint jedoch fraglich, ob sie diese Lehre voll ausgeschöpft haben. Von der *Macht des Wunschdenkens*, die Feuerbachs glänzende Psychologie in allen Winkeln des Alltagsverhaltens aufspürt, können seine kommunistischen und anarchistischen Adepten nur einen schwachen Begriff gehabt haben, wenn sie, wie leicht nachzuweisen ist, samt und sonders voraussetzten, daß die kritische Auflösung der religiösen Manifestationen dieser Macht bereits genüge, sie überhaupt zu bezwingen – so als ob den Strafgefangenen in seiner Zelle atheistische Überzeugungen davon abhalten könnten, seinen Glauben an baldige Amnestierung mit den unsinnigsten, abwegigsten Kombinationen nichtreligiöser Art zu nähren, so als ob ein atheistischer Krebskranker, für den die Unwiderruflichkeit des Todes außer Frage steht, sich nicht erst recht an falsche Hoffnungen auf Genesung klammern würde.

Und die Macht des Wunschdenkens rächt sich an denen, die sie unterschätzen. Sie greift ihr Erkenntnisvermögen aus unvermuteter Richtung an, um es desto sicherer in Bann zu schlagen. Sie hat sich sogar an Marx gerächt und an ihm zu allererst. Die Ironie der Geschichte hat gewollt, daß in demjenigen Dokument progressiver Ideenfiliation, worin zum ersten Mal aus der Feuerbachschen Religionskritik proletarisch-sozialistische Schlußfolgerungen gezogen werden, in Marx' *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), auch die früheste der von revolutionärer Ungeduld diktierten voreiligen und übertrieben optimistischen Prognosen steht, an denen das marxistische Schrifttum zwar weniger reich ist als das der Anarchisten, doch immer noch reich genug. Die Prognose betrifft das Deutschland des Vormärz, von dem es heißt, es werde demnächst statt der teilweisen, der nur politischen Revolution, »welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt«, eine radikale Revolution erleben, mit der »allgemeinmenschlichen Emanzipation«, d. h. dem Kommunismus, als Konsequenz. Vier Jahre später lautete die gleiche Voraussage, diesmal in der Sprache des *Kommunistischen Manifests*: die bevorstehende deut-

sche bürgerliche Revolution könne nur »das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution« sein. Man weiß, was daraus wurde, und man sieht: Der Wunsch erzeugt keineswegs nur Gott und Unsterblichkeit, er kann auch, wo der Glaube daran überwunden ist – so gründlich überwunden wie im Denken von Marx –, ein diesseitiges gelobtes Land als Fata Morgana über den Durststrecken der Weltgeschichte aufscheinen lassen, wenn er, wie hier, mit Zeitraffereffekt ganze Epochen der gesellschaftlichen Entwicklung in verkürzter Perspektive darbietet.[10]

Immerhin leisten der revolutionären Ungeduld im Marxismus Gegenmotive, stark genug, sie in Schach zu halten, Widerstand: der Respekt vor den Realitäten als methodologischer Grundsatz, die wissenschaftliche Objektivität als ethisches Ideal. Marx und Engels haben vor allem darin das Erbe Hegels, insonderheit das Erbe seiner konservativ akzentuierten Kritik am Kant-Fichteschen Sollen, angetreten, daß es ihr erklärtes Prinzip war, an den historischen Prozeß niemals von außen abstrakte Forderungen heranzutragen – auch keine Forderungen sozialistischer Art –, sondern ihn zum Gegenstand der unbefangensten realistischen Tendenzforschung zu machen. Nur so konnten sie die mit der Realität gar nicht oder schlecht vermittelte Programmatik des utopischen Sozialismus hinter sich lassen, nur so an *wirkliche* Kämpfe anknüpfen und sich mit ihnen identifizieren – an die von den Utopisten erst ignorierten, dann verkannten Kämpfe des Proletariats –[11], nur so die kommunistische Zielsetzung aus der Analyse der *wirklichen* Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnen. Ferner: Für Marx gab es keine schlimmere »Gemeinheit«, als »die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst, wie irrtümlich sie immer sein mag, sondern *von außen*, ihr *fremden, äußerlichen* Interessen entlehnten Standpunkt zu akkommodieren«[12]; Engels rühmte den »Sinn für *rein* wissenschaftliche Forschung, *gleichviel, ob das erreichte Resultat praktisch verwertbar ist oder nicht*«[13]. Schonungslos wird mit derartigen Maximen, wird mit der theoretischen Arbeit, die sich ihnen verpflichtet weiß, dem bloßen Wünschen, nicht anders als den abstrakten Postulaten des Sollens und den Tabus der Apologetik, der Krieg erklärt. Es ist *diese* Haltung, aus der heraus Marx nach 1848 die Abenteurerfraktion der Willich und Schapper zur Räson bringen wollte, indem er ausrief, ihnen werde »statt der wirklichen Verhältnisse der bloße Wille zum Triebrad der Revolution . . ., während wir (die Marxsche Majorität im Kommunistenbund) den Arbeitern sagen: Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe

durchzumachen, nicht nur, um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen!«[14] Und eben gegen *diese* Haltung hat die revolutionäre Ungeduld im Marxismus einen schweren Stand. Es sind Gegengifte da, die das Opium für Sozialisten neutralisieren.

Für die Arbeiterbewegung ist das von großer positiver Bedeutung. Bei der tiefen Verwurzelung des Wunschdenkens in der menschlichen Antriebsstruktur und infolge der verheerenden Auswirkungen des Kapitalismus auf das Bewußtsein der Massen kann es nicht ausbleiben, daß in proletarischen Organisationen, die der Bourgeoisie in unversöhnlicher Feindschaft gegenüberstehen, das Nichtabwarten-Können, die Überschätzung der eigenen Kraft, die Neigung, unerläßliche Schritte und Phasen zu überspringen, immer wieder zur Quelle falscher theoretischer Konzeptionen und verhängnisvoller praktischer Fehlentscheidungen wird. Solange diese Organisationen aber grundsätzlich auf dem Boden des Marxismus stehen, handelt es sich bei derartigen Verirrungen, so schwerwiegend sie sein mögen, um bloße Fehler, die den Prinzipien der Bewegung nachweisbar widersprechen und daher korrigierbar sind. Dagegen sind es keine eigentlichen Fehler mehr, sondern folgerichtige Konsequenzen eines selber falschen Prinzips, falls der Anarchismus in der Bewegung den Ton angibt. Denn er ist die zum Grundsatz erhobene, die alles durchdringende revolutionäre Ungeduld, die sich zugleich als Religionsersatz anbietet und gegen die bei Fortfall des Marx-Engelsschen Wissenschaftsethos kein Kraut mehr wächst.

Man stelle sich den Willen zur Umwälzung des Bestehenden verselbständigt vor, man denke ihn sich losgelöst von den Ergebnissen realistischer Tendenzforschung, erhaben über das Bemühen um objektive Erkenntnis der Wirklichkeit – was bleibt dann übrig? Es bleibt das Motiv, die unglaubwürdig gewordene christliche Jenseitsvertröstung zu kompensieren durch einen nicht weniger irrationalen Glaubensinhalt: durch die Allmacht in Gestalt allmächtiger Absichten des revolutionär gesinnten Subjekts, durch das Wunder der Geschwindigkeit, mit der nicht mehr bloß, wie auf der Hochzeit zu Kanaa, Wasser in Wein verwandelt, sondern im Handumdrehen Kapitalismus in Kommunismus, autoritärer Staatszwang in schrankenlose Freiheit für alle umgezaubert wird – zu schön, um wahr zu sein.

III

Versuchen wir, uns unter diesem Gesichtspunkt die den Anarchismus kennzeichnenden Stellungnahmen zu den Grundfragen der proletarischen Revolution andeutungsweise zu vergegenwärtigen. Und fangen wir dabei nicht mit irgendeinem zweiten oder dritten Schritt, den er vor dem ersten tun möchte, an, sondern gehen wir vom letzten Schritt her rückwärts die ganze Reihe der Bedingungen durch, über die er sich hinwegsetzt, obwohl sie, wenn die Anarchie verwirklicht werden soll, ausnahmslos erfüllt sein müssen.

1. Nach marxistischer Ansicht wird die von Ausbeutung befreite Gesellschaft Herrschaft und Unterordnung total und für immer im Zuge der Vollendung des Kommunismus überwinden. Bereits hier ist es fraglich, ob der Anarchismus diesen Schritt seinerseits vorsieht und, wenn ja, ob er ihn unter realistischer Beurteilung seiner ökonomischen Voraussetzungen wirklich so auffaßt, daß er zur absoluten Herrschaftslosigkeit als dem Endziel hinführen kann.
Von den beiden Richtungen des klassischen Anarchismus, die in dem Zusammenhang in Betracht kommen, scheidet der antiautoritäre Kollektivismus Bakunins, Caesar de Paepes u. a. deswegen gleich aus, weil ihm der Gedanke an kommunistische Güterverteilung fernliegt. Der Grund hierfür ist in der generellen Neigung des Anarchismus zu romantisch-reaktionärer Zivilisationskritik, zur Lobpreisung des »einfachen Lebens« zu suchen – einer Tendenz, die es mit sich bringt, daß seine Anhänger den Perspektiven produktionstechnischer Entwicklungsprozesse in der Regel keine Bedeutung für die Lösung sozialer Probleme beimessen. Derselbe Bakunin, der die revolutionären Potenzen des Industrieproletariats, gemessen an den Taten Stepan Rasins und Pugatčovs, für geringfügig hielt, konnte sich auch nicht vorstellen, daß der Mensch sein Brot jemals anders erarbeiten werde als »im Schweiße seines Angesichts«. Die Vision einer Gesellschaft, in der jeder sich nimmt, was er braucht, überstieg seinen Horizont. So wollte er die Verteilung des Arbeitsertrages definitiv, nicht nur für die Dauer einer Übergangsgesellschaft, zwischen den Produzenten durch Verträge geregelt wissen, die den Anteil des einzelnen nach seiner Leistung bemessen. Daß er trotzdem, inmitten einer Welt der hochgezüchteten, an viktorianischem Luxus orientierten Bedürfnisse, das Recht so gut wie den

Staat als entbehrlich betrachtete, wäre kaum zu glauben, wüßte man nicht, wie leicht anarchistische Wünsche mit Ungereimtheiten solchen Kalibers fertigwerden. Im Falle Bakunins zaubert das Wunschdenken denn auch eine vermeintlich jedem Menschen innewohnende, nur durch den Staatszwang verschüttete Solidarität herbei, und die sorgt vom Augenblick der Revolution an, ohne Rechtsvorschriften, die den Inhalt jener Verträge zu normieren, ohne Behörden, die ihre Einhaltung zu gewährleisten hätten, dafür, daß niemand mehr beansprucht, als ihm nach seinen Leistungen zusteht, seine Bedürfnisse mögen es zufrieden sein oder nicht.
Bleibt demnach nur die andere, jüngere Richtung: der von Elisée Reclus, Pëtr Kropotkin, Errico Malatesta, Johann Most, Jean Grave u. a. vertretene Anarcho-Kommunismus. Er hat die untrennbare Einheit von Herrschaftslosigkeit und Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse begriffen, diese Einsicht aber erkauft mit dem gesteigerten Illusionismus einer Utopie, die das kommunistische Verteilungsprinzip – »Jedem nach seinen Bedürfnissen« – *in unmittelbarem Anschluß an den Sieg der Revolution, übergangslos und unabhängig vom Entwicklungsstand der Produktivkräfte*, einzuführen gedenkt. Bezeichnenderweise beanstandet die anarcho-kommunistische Kritik an den ökonomischen Vorstellungen des antiautoritären Kollektivismus nirgends die Borniertheit, jede künftige Produktion stillschweigend über den Leisten der gerade vorgefundenen Technologie zu schlagen. Und wie sollte ein Kropotkin daran auch Anstoß nehmen, da er doch selbst zu romantischer Zivilisationskritik tendiert und das »einfache Leben« in ihm einen beredten Anwalt hat! Nein, was die Anarcho-Kommunisten beunruhigt, ist einzig die Erkenntnis, daß eine mit Autorität ausgestattete Institution nötig wäre, um für die Berechnung des Werts der Einzelarbeit verbindliche Kriterien festzusetzen und in der Praxis geltend zu machen. Also, folgern sie, *darf* bei der Distribution der materiellen Güter die Frage, wieviel der einzelne für die Gesellschaft leistet, keine Rolle spielen – auf dem gegebenen Produktionsniveau so wenig wie auf einem späteren.
Der Marxismus macht den Übergang zum Kommunismus von anspruchsvollen Bedingungen abhängig: von einem Wachstum der Produktivkräfte, das materiellen Überfluß und höchsten Zivilisationsstand garantiert, von der Aufhebung der »knechtenden Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit«, vom Verschwinden des Unterschiedes körperlicher und geistiger Arbeit, schließlich davon, daß die Arbeit selbst zum »ersten

Lebensbedürfnis« geworden sein muß.[15] Bei Kropotkin ist von alledem keine Rede. Ihm genügt es, daß »schon heute« Hotelbesitzer nicht Bankrott machen, die darauf verzichten, zu kontrollieren, wieviel ihre pauschal zahlenden Gäste am reichlich bestückten Buffet verzehren.[16] Und kommt ihm der Einwand in die Quere, daß übereilte Abschaffung des Leistungslohns die Faulenzerei begünstigen würde, dann verweist er auf Mütter, die »schon heute« aufopfernd für ihre Kinder sorgen, und leitet *daraus* die Versicherung ab: So werden alle Menschen handeln, wenn Lohnsklaverei, Freiheitsbeschränkung durch geschriebenes Recht und politischer Zwang erst einmal gefallen sind.[17]
»Schon heute« – das ist die Floskel, die sich bei *Anarcho-Kommunisten* unweigerlich einstellt, sobald die revolutionäre Ungeduld sie drängt, sich das Vorhandensein von Anhaltspunkten für die unverzügliche Realisierbarkeit ihrer Utopie einzureden. Nach Kropotkin stellen Museen und öffentliche Parks, ja, selbst die Wasserversorgung der Privatwohnungen – »mit einer wachsenden Tendenz, nicht auf die genaue Menge, die das Individuum verbraucht, zu achten« – schon heute vielversprechende Ansätze zum Kommunismus dar, die man nur zum universalen Prinzip zu erheben braucht, um schnurstracks am Ziel zu sein.[18] »Der Bibliothekar des Britischen Museums fragt den Leser nicht, wie groß seine bisherigen Verdienste um die Gesellschaft sind, er gibt ihm einfach das Buch, das er verlangt.«[19] Wie konnte Marx, als fleißigster Leser der Bibliothek des Britischen Museums, das übersehen!

2. So eilig hat es der Anarchismus. Er hatte es aber gar nicht eilig, sich wenigstens zu diesem Standpunkt durchzuringen. Gehen wir von der letzten Bedingung der Anarchie zur vorletzten, zur Vergesellschaftung der Produktionsmittel, zurück, so sehen wir, daß es lange gedauert hat, ehe die anarchistische Bewegung sich im großen und ganzen – niemals vollständig – von Einflüssen zu lösen vermochte, die sie sogar auf Beibehaltung des bürgerlichen Privateigentums festlegen wollten. Ihr eigentlicher Begründer forderte die Beseitigung des Staates, ohne den Kapitalismus der Vernichtung anheimgeben zu wollen. Nur dessen »schlechte Seiten« sollten nach den Intentionen Proudhons liquidiert werden, damit dem einzelnen Arbeiter der Aufstieg in die Kleinbourgeoisie erleichtert werde – durch Proklamation des allgemeinen Rechts auf Kredit, durch Abschaffung des Zinses[20], durch Gegenseitigkeit der Dienstleistungen bei gleich-

zeitiger Errichtung einer Tauschbank, die statt Geld Zirkulationsbons in der Höhe des Werts der bei ihr einzuliefernden Gebrauchsgüter ausgibt, all das unter Aufrechterhaltung des Privateigentums der als Kleinbürger gedachten individuellen Produzenten. Noch zur Zeit der I. Internationale, noch in deren Reihen blieben auf dieses muffige, philiströse Reformprojekt diejenigen Anarchisten eingeschworen, die sich, wie Tolain, Chemalé oder Murat, »Mutualisten« nannten.

Der antiautoritäre Kollektivismus bedeutete demgegenüber einen Fortschritt, aber einen sehr späten, gemessen am zwanzig Jahre vorher erschienenen *Kommunistischen Manifest*, und einen Schritt zurück, gemessen an dessen Inhalt. Im September 1868 unterbreitete Bakunin dem Berner Kongreß der durchaus bürgerlichen Friedens- und Freiheitsliga den Vorschlag, sich für die »ökonomische Gleichheit der Klassen und der Individuen« zu erklären. Als ihm daraufhin vorgeworfen wurde, »Kommunismus« zu predigen, verteidigte er sich entrüstet gegen diese Anklage, indem er darlegte, worin sein Kollektivismus sich von den Programmen der »autoritären« Marxisten und Blanquisten unterschied. Und da erfuhr man: Bakunin wollte durch die Abschaffung »aller Staaten« zugleich das vom Staat garantierte Erbrecht außer Kraft setzen, damit nach dem Aussterben der gerade lebenden Bourgeois-Generation deren Eigentum der Gesellschaft zufalle – so als ob das Erbrecht die Ursache der auf Privateigentum basierenden Produktionsverhältnisse wäre und nicht vielmehr umgekehrt deren Folge. Für ebendiesen glorreichen Einfall versuchte Bakunin dann auch, nach dem Scheitern seines Werbens um besagte Liga, die I. Internationale zu gewinnen, mit dem halben Erfolg, daß auf deren Baseler Kongreß, im September 1869, seine Erbrechtsschrulle die Zustimmung einer relativen Mehrheit fand, die sich in *dem* Punkt von Marx' Gegenargumenten nicht überzeugen ließ. (Von da an datiert der Kampf zwischen Bakunin und Marx innerhalb der Internationale, auf den einzugehen hier nicht der Ort ist.)

So radikal sich Bakunins Programm in bezug auf den Staat gibt, so zahm sind seine sozialen Aspekte, so behutsam die Maßregeln, die es hinsichtlich der Eigentumsfrage einzuhalten vorschlägt. Einerseits wird darin die marxistische *Aufhebung* der Klassen zu deren *Gleichmachung* verwässert – ein Punkt, in dem Bakunins Fraktion erst nachgab, nachdem der von Marx geführte Generalrat der Internationale ihr nachgewiesen hatte, daß dies »wörtlich genommen auf die von den Bourgeois-Sozialisten gepre-

digte Harmonie von Kapital und Arbeit hinausläuft«[21]. Andererseits wird für die Verwirklichung des Kollektivismus eine Finte empfohlen, die den Sieg der neuen Gesellschaftsordnung rücksichtsvollerweise davon abhängig macht, daß es der Bourgeoisie an Familiensinn mangelt, was Bakunin aus unerfindlichen Gründen vorausgesetzt haben muß. Dadurch nämlich, daß der Verlust nicht schon die gegenwärtigen Besitzer, sondern erst deren erbberechtigte Nachkommen trifft, wird nach Meinung Bakunins die Kollektivierung der Produktionsmittel erleichtert. Unleugbar haftet auch solchen Vorstellungen immer noch kleinbürgerlicher Mief an.

In den Reihen der anarchistischen Internationale, gegründet 1872 in Saint-Imier, hat das Bestreben, die Massen des Proletariats zu gewinnen, dazu geführt, daß erst der Kollektivismus über den Mutualismus und später, von den achtziger Jahren an, der Anarcho-Kommunismus über beide die Oberhand gewann. Doch abgesehen davon, daß weder die eine noch die andere der relativ fortgeschritteneren Richtungen die Proudhonschen Verirrungen je ganz losgeworden ist, gab es daneben immer auch einen prokapitalistischen Flügel der Bewegung, der das wildgewordene Kleinbürgertum in Reinkultur repräsentiert. Erinnert sei hier nur an den scharfsinnigsten Verfechter dieses individualistischen Anarchismus, den US-Amerikaner Benjamin Tucker, für den das einzige Moralgebot der Anarchie lautet: »Jeder soll sich nur um seine eigenen Angelegenheiten kümmern.« In ununterbrochener Polemik gegen jedwede sozialistische Konzeption zieht Tucker aus den Prinzipien des Privateigentums und der freien Konkurrenz, die er emphatisch bejaht, die extremsten Konsequenzen. Niemandem darf es danach verwehrt sein, Geld eigener Währung in Umlauf zu bringen; privatisiert werden sollen Polizei und Geschworenengerichte, um beliebig hohe Strafen, bis zur Todesstrafe, fortan als »Dienstleistungen« für die als Auftraggeber fungierenden Individuen und Gruppen verhängen und vollstrecken zu können, wohlgemerkt: ohne irgendein Gesetz, womit im Namen absoluter Freiheit das Faustrecht wiederhergestellt wäre, und was dergleichen Einfälle mehr sind.[22] Freilich ein Grenzfall, aber insofern ein charakteristischer, als der ins amerikanische Milieu versetzte Individual-Anarchismus unverhüllt und mit brutaler Folgerichtigkeit Tendenzen offenbart, die andernorts hinter Halbheiten, philanthropischen Phrasen und Ästhetentum versteckt bleiben.

Resümierend kann gesagt werden: In der Geschichte der anarchistischen Bewegung ist allerdings ein steigender Trend zur Übernahme sozialisti-

schen Gedankenguts festzustellen, jedoch gehört dies einmal nicht unbedingt zum Wesen des Anarchismus – die Reihe kleinbürgerlich-prokapitalistischer Ideologen von Proudhon bis Tucker beweist das –, und zum anderen hat es lauter Zerrbilder des Sozialismus entstehen lassen, die, als Produkte bloßen Wunschdenkens, selbst dann gänzlich untauglich wären, Ausbeutung und Unterdrückung überwinden zu helfen, wenn die Frage der politischen Macht sich in dem Zusammenhang ausklammern ließe. Sie läßt sich aber nicht ausklammern, und damit wären wir bei der drittletzten Vorbedingung reeller Anarchie angelangt: beim revolutionären Staat der Übergangsperiode zum Kommunismus.

3. Solange die unbedingte Staatsverneinung des Anarchismus davon Abstand nimmt, sich mit sozialistischer Programmatik zu verbinden, ist sie weiter nichts als ein konsequenter, auf die Spitze getriebener anti-etatistischer Liberalismus, der ebendeswegen zum Scheitern verurteilt bleibt. Scheitern muß er mit Notwendigkeit daran, daß selbst die liberalsten und individualistischsten Vertreter der besitzenden Schichten den kapitalistischen Klassenstaat, wie lästig er ihnen sonst auch sein mag, als Instrument zur Abwehr und Niederhaltung der Ausgebeuteten nicht entbehren können. Folglich eröffnet sich für die anarchistische Idee eine reale Aussicht, von massiven ökonomischen Interessen zu siegreicher Verwirklichung emporgetragen zu werden, erst dann, wenn es ihren Anhängern gelingt, das Proletariat zu mobilisieren, was wiederum davon abhängt, daß sie sich dessen sozialistische Zielsetzungen zu eigen machen.
Dieser Sachlage versuchen die antiautoritären Kollektivisten sowie die Anarcho-Kommunisten Rechnung zu tragen und gleichzeitig auszuweichen. Sie tragen ihr Rechnung, indem sie in der einen oder anderen Form die Überführung der Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum fordern. Sie weichen ihr aus, indem sie bestreiten, daß es staatlicher Zwangsmittel bedarf, um diese Forderung durchzusetzen. Und das Ausweichen bedeutet: Sie desavouieren die Erfahrung, die ihrer eigenen Option für den Sozialismus zugrunde liegt. Obwohl nämlich die Unzuverlässigkeit des bürgerlichen Anti-Etatismus nur den Schluß zuläßt, daß der Staat, auf den das Klasseninteresse der Besitzenden angewiesen bleibt, das Produkt von Klassengegensätzen sein muß, weigern sie sich, anzuerkennen, daß erst die Aufhebung der Klassen und Klassengegensätze jede Art von Staat überflüssig machen kann. Die Ungeduld, mit der sie den Zustand absolu-

ter Herrschaftslosigkeit herbeiwünschen, will das nicht wahrhaben. Sie verlangt gebieterisch, daß, unter Umkehrung des realen Bedingungsverhältnisses, der Staat als die Ursache der sozialen Ungleichheit betrachtet und daher deren Überwindung von seiner Beseitigung erwartet werde.
Bei Bakunin sieht das so aus, daß mit dem Staat das Recht und mit dem Recht im allgemeinen das Erbrecht im besonderen fällt, woraus sich die Kollektivierung der Produktionsmittel zwanglos von selbst ergibt – zwanglos, d. h. buchstäblich ohne irgendwelche Zwangsmaßnahmen gegen deren Besitzer. Nicht der Staat also stirbt ab, nachdem die kapitalistischen Produktionsverhältnisse verschwunden sind, sondern diese sterben ab, nachdem der Staat liquidiert ist. Und während der ganzen Periode ihres Absterbens – einer langen Periode, sie hält bis zum natürlichen Tod des zählebigsten Vertreters der gegenwärtigen Bourgeois-Generation an –, verfügt das Proletariat über keinerlei Machtmittel, die es befähigen könnten, die Besitzenden an der Wiedererrichtung eines ihnen genehmen, ihren Interessen dienenden – und, versteht sich, auch das Erbrecht aufs neue bekräftigenden – Staates zu hindern.
Daß die Entwicklung des Anarchismus über diese Konzeption bald hinweggegangen ist, überrascht nicht: Deren Blödsinnigkeit liegt auf der Hand. Es gilt jedoch zu begreifen: Nur in Gestalt derartigen Blödsinns kann die unbedingte Staatsverneinung makellos, ohne Konzession an die Idee der Diktatur des Proletariats festgehalten und dabei doch mit einem quasi-sozialistischen Programm verbunden werden. Die einschlägigen Vorstellungen all der späteren Anarchisten, die die arbeitenden Klassen dazu aufrufen, den Besitzenden ihre Reichtümer zu entreißen, kranken durchweg an dem Widerspruch, daß sie das feierlich verkündete antiautoritäre Prinzip mit der Bejahung eines Gewaltaktes, der altes Recht aufhebt und neues setzt, eo ipso bereits durchbrechen. Sie leugnen die Notwendigkeit der proletarischen Diktatur und erkennen sie, unter anderem Namen, an in der höchst autoritären Zwangsmaßnahme, die Bakunin noch vermeiden wollte und die entschädigungslose Enteignung heißt. Um aber diesen Widerspruch dann wieder loszuwerden, stellen sie eine solche Beschleunigung der Enteignungsprozedur in Aussicht, daß einem Hören und Sehen vergeht: Wie durch ein Wunder sollen Staat *und* bürgerlicher Besitz mit *einem* Schlage, im *gleichen* Augenblick verschwinden. Genau das ist gemeint, wenn z. B. Čerkessov empfiehlt, die heroische Jugend solle auf die Barrikaden steigen, um für immer den Staat zu vernichten,

während »*gleichzeitig, nachdem kaum die ersten Schüsse gefallen sind*, die friedlicheren Leute, die Frauen und Greise, von den Fabriken, den Arbeitsmitteln, den Häusern und sozialen Reichtümern Besitz ergreifen und *sofort* Produktion und Konsum auf kollektivistischer Basis organisieren« mögen.[23]

Wie begründet der Anarchismus seine Ablehnung der proletarischen Diktatur? Sein wichtigstes Argument besagt, daß es unmöglich sei, die Freiheit mit Mitteln zu verwirklichen, die selber unfreiheitlich sind. So erhaben das klingt, es ist sachlich unhaltbar. In keinem Bereich menschlicher Praxis müssen Handlungen, die zur Verwirklichung eines beliebigen Zwecks unternommen werden, selbst bereits Merkmale dieses Zwecks aufweisen. Man unterzieht sich schmerzhaften chirurgischen Eingriffen, um schmerzhafte Krankheiten loszuwerden. Außerdem bliebe zu fragen, wieso der Anarchismus der Diktatur des Proletariats seine Zustimmung aus Gründen versagt, die in seiner – prinzipiell richtigen – Bejahung der revolutionären Gewalt auf einmal keine Rolle mehr spielen. In der Anarchie werden die Individuen nur noch durch *freiwillige gegenseitige Hilfe* miteinander verbunden sein, durch Beziehungen, die Gewaltanwendung von Menschen gegen Menschen absolut ausschließen. Der Logik des Einwandes, der gegen den revolutionären Staat ins Treffen geführt wird, entspräche es, kategorisch zu verlangen, daß *diese* Merkmale des erstrebten Gesellschaftszustandes in den Mitteln seiner Verwirklichung ebenfalls präsent zu sein hätten. Warum wird *das nicht* verlangt? Warum wird die Unerläßlichkeit des gewaltsamen Umsturzes begriffen und anerkannt? Warum werden überhaupt Gewaltakte begrüßt (nebenbei bemerkt auch überflüssige, unzweckmäßige, schädliche)?

Es ist lehrreich, sich klarzumachen, daß zu den wenigen Außenseitern, denen es vorbehalten blieb, in *der* Hinsicht konsequent zu sein, Lev Tolstoi gehört, den der derzeit beste Kenner der Materie, George Woodcock, mit hochgradiger Berechtigung unter die Klassiker des Anarchismus einreiht.[24] Freilich sollte man es mit der von Tolstoi gepredigten Gewaltlosigkeit genau nehmen und zu seiner Nachfolge keine Oppositionsbewegung rechnen, die die Herrschenden mittels gewaltloser Demonstrationen unter Druck setzt, da in der wahren Anarchie keinerlei Druck mehr ausgeübt werden wird, von niemandem gegen niemanden, auch kein gewaltloser mehr. Derjenige, der mit Folgerichtigkeit die in der Anarchie geltenden Verhaltensweisen vorwegzunehmen und bereits inmitten des gegenwärti-

gen Klassenkampfes zu praktizieren gedächte, müßte sich von Gandhi oder Martin Luther King daher genauso distanzieren wie von Lenin. Mithin bliebe ihm nichts weiter übrig, als sich in das Refugium absoluter Passivität zurückzuziehen, das die Tolstoische Variante des Anarchismus, kompromißlos zu Ende gedacht, für seinesgleichen bereithält.

Einzig diese, der Revolution überhaupt nicht mehr nützende, sie von A bis Z sabotierende Haltung würde dem Dogma, das die Präsenz des Ziels in den Mitteln gebietet, vollauf Genüge leisten. Die bloße Ablehnung der proletarischen Diktatur bleibt demgegenüber auf halbem Wege stehen. Und wie solche Halbheit bei der Majorität der Anarchisten, die vom Tolstoianertum denn doch nichts wissen will, zustande kommt, läßt sich wieder nur aus dem Phänomen der revolutionären Ungeduld erklären. Die in der Bewegung dominierende Bejahung revolutionärer Gewalt beweist, daß ihre Anhänger gar nicht so übertrieben edel sind, unedle Methoden im Kampf für edle Ziele zu verschmähen. Wohl aber sind sie so *ungeduldig* – und so romantisch obendrein –, daß ihnen lediglich die Gewalttat des schnellen Abenteuers, des Attentats, der zwei, drei Tage währenden Barrikadenschlacht, mit photogenen Verbänden um angeschrammte Köpfe, behagt. Vor der prosaischen Aufgabe, im Dienste der Revolution eine exakt und systematisch arbeitende Unterdrückungsmaschinerie aufzubauen und sie solange in Gang zu halten, wie das Kräfteverhältnis der Klassen die Aktivität innerer und äußerer Gegner zu einer realen Gefahr macht, erlöschen die Strohfeuer ihres Enthusiasmus. Das ist alles.

Unterdes hat der Gang der Geschichte den schwerwiegenden Gründen, aus denen die anarchistische Staatstheorie a priori unhaltbar ist, Erfahrungen hinzugefügt, die sie vollends zur Strecke bringen. Die erste, bedeutungsvollste hängt mit der Unregelmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung auf unserem Planeten zusammen. Die sozialistische Weltrevolution, so zeigte sich, bricht nicht simultan an allen Orten der Erde aus, sie ist vielmehr ein sich durch Generationen hinziehender Prozeß, der ruckartig und ungleichmäßig voranschreitet, unterbrochen von Perioden der Ebbe, und bei Sturmflut bald dieses, bald jenes Land ergreifend. Wo auch immer Revolutionen siegen, sind sie infolgedessen nicht bloß im Hinblick auf Erfordernisse, die sich aus der sozialistischen Umgestaltung der Produktionsverhältnisse ergeben, auf den Gebrauch staatlicher Zwangsmittel angewiesen, sondern vor allem deswegen, weil sie sich ohne autoritäre Institutionen – Armee, Polizei, Geheimdienst, Strafjustiz – un-

möglich gegen die ihnen feindliche Umwelt behaupten könnten, deren Druck von außen mit dem Widerstand im Innern wie durch ein System kommunizierender Röhren verbunden bleibt. Will der Anarchismus als Idee vor diesem unerbittlichen Sachverhalt nicht kapitulieren, so muß er gegen die Bastionen des Sozialismus in Wort und Tat einen Kampf führen, der ihn, ob es ihm lieb ist oder nicht, zum Komplicen der feindlichen Umwelt macht. Damit aber kapituliert er als Idee erst recht, denn die Komplicenschaft bedeutet, daß er Staaten, die sich selber verewigen wollen, unterstützt gegen Staaten, die mit ihrer gegenwärtigen Selbstbehauptung das heute noch nicht zu realisierende *Prinzip* der Abschaffung des Staates wenigstens in die Zukunft hinüberretten.

Und die zweite, damit zusammenhängende Erfahrung: Die Wirklichkeit der proletarischen Revolution hat, weit entfernt, auch nur einen einzigen Beweis für die übergangslose Realisierbarkeit der Anarchie zu erbringen, eine nicht geringe Anzahl von Anarchisten zu Konterrevolutionären gemacht. Sie hat aber auch umgekehrt – was noch bedeutsamer ist – den besten Anarchisten immer wieder Aussagen und Handlungen abgenötigt, die in eben dem Maße, in dem sie revolutionär waren, einem radikalen Bruch mit den geheiligten Grundsätzen ihrer Staatstheorie gleichkamen. Bakunin forderte 1870, daß es für die französischen Arbeiter nach dem Sturz Napoleons III., außer der Verpflichtung, den bestehenden Staat zu vernichten, nur *ein* Gebot geben dürfe: »die Sicherheit Frankreichs gegen die Preußen nach außen, gegen die Verräter nach innen aufrechtzuerhalten«[25], und als 1871 sein Aufstandsversuch in Lyon zusammengebrochen war, da beklagte er, daß dem Volk, das im Bürgerkrieg soviel Mut und Energie bewiesen, »die Organisation und die richtige *Leitung*(!) gefehlt« hätten.[26] Kropotkin warnte, eingedenk der Erfahrungen der Commune, davor, eine Revolution, die gesiegt habe, wehrlos zu machen[27], sprach sich dafür aus, daß die Völker der ganzen Welt das in der »autoritären« Sozialdemokratie organisierte deutsche Proletariat unterstützen müßten, wenn es »die Fahne seiner leider (!) jakobinischen Revolution aufpflanzen sollte«[28], begab sich im März 1917 aus dem englischen Exil nach Rußland, um sich der Februarrevolution anzuschließen, und rief 1920, kurz vor seinem Tode, die Arbeiter der Welt zu vorbehaltloser Solidarität mit dem Rußland der Oktoberrevolution, zum Kampf gegen Intervention und Blockade, auf – nunmehr ein kritischer Verbündeter Lenins und der Bolschewiki. Und nicht nur das: Zur Zeit der Commune übten in Paris

Proudhonisten, gemeinsam mit Anhängern von Marx und von Blanqui, politische Macht aus. Nach politischer Macht griffen die anarchistischen Initiatoren der Münchener Räterepublik, politische Macht war den anarchistischen Ministern der spanischen Republik, allen voran dem Justizminister García Oliver, anvertraut, an politischer Macht fehlte es am wenigsten dem anarchistischen Ataman N. I. Machno im ukrainischen Guljaipolje, und im Kampf gegen Wrangel und Denikin wußte er zeitweilig, als Bundesgenosse der Roten Armee, gut von ihr Gebrauch zu machen. Wenn das Ruhmesblätter in der Chronik der anarchistischen Bewegung sind – und deren Parteigänger pflegen sich auf derartige Fakten zu berufen, um den Vorwurf konterrevolutionärer Betätigung zurückzuweisen –, dann sind es jedenfalls Blamagen der anarchistischen Idee, tödliche Niederlagen der unbedingten Machtverneinung, die ihr Kernstück ist.

IV

Im kapitalistischen Milieu stehen die Anarchisten mit ihren voreiligen Revolutionsprognosen und mit der Einbildung, jederzeit Generalstreiks und Volksaufstände entfesseln zu können, nicht allein da. Von der Fraktion Willich-Schapper im klassischen Kommunistenbund (1850) bis zum bolivianischen Fiasko Che Guevaras gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß andere Spielarten des linken Voluntarismus es ihnen in der auffälligsten Bekundung revolutionärer Ungeduld gleichtun. In einer Hinsicht aber läßt der Anarchismus sich von keinem Konkurrenten übertreffen: Er allein treibt die Vorwegnahme des Endziels der Revolution, unter Mißachtung ihrer objektiven Voraussetzungen, so weit, daß eine *Entpolitisierung* seiner eigenen Aktivität dabei herauskommt. Nur unter seinen Anhängern findet man den Ehrgeiz, jede sonstige Umsturzpartei zu übertrumpfen durch Handlungen, die, bei all ihrer Radikalität, von der Spießbürgerweisheit eingegeben sind, daß »Politik so oder so ein schmutziges Geschäft« sei. Und das ist keineswegs paradox. In der Anarchie wird politisches Verhalten per definitionem gegenstandslos sein, denn Politik, der das Merkmal der Staatsbezogenheit fehlte, wäre ein Widerspruch in sich. Wer also die Anarchie übergangslos, unter Auslassung des revolutionären Staates, zu verwirklichen gedenkt, dem *muß* es fernliegen, einer herrschenden reaktionären oder reformistischen Politik radikale Alternativen

entgegenzusetzen, die ihrerseits noch politischer Natur wären. Die Liquidation jeder Art von Politik ist für ihn die einzig akzeptable Alternative, und solange die sich nicht realisieren läßt, wird das abstrakt-pauschale Nein zu den Staatsangelegenheiten überhaupt ihm als vorläufiger Ersatz dienen.
Die Konsequenzen liegen auf der Hand:

1. Aus solcher Haltung folgt zunächst die »große Weigerung«, sich Wahlen zu stellen und die eigene Position im Parlament zu vertreten. Freilich, der Ausgangspunkt der Argumentation, mit der das begründet wird, ist richtig. Was Malatesta in einer seiner glänzenden Abrechnungen mit der bürgerlichen Demokratie ausführt, trifft den Kern: »Wenn man das Volk nicht mehr nur durch brutale Gewalt in Unterwerfung halten kann, dann bleibt das einzige Mittel, seine Knechtschaft fortzusetzen, es glauben zu machen, daß die sozialen Einrichtungen sein eigenes Werk seien.«[29] Die Selbstbestätigung dieser Illusion zu institutionalisieren, ist tatsächlich der Sinn des parlamentarischen Systems. Das System beugt der Beseitigung des Kapitalismus vor, indem es den Ausgebeuteten suggeriert, daß Wahlen ein Mittel seien, aus ihm herauszukommen. Es läßt Gesetze, deren Inhalt von volksfeindlichen Minoritäten diktiert wurde, aus Mehrheitsbeschlüssen hervorgehen, die allgemeine Volksinteressen zum Ausdruck zu bringen scheinen. Es entfremdet die Opposition ihrem sozialen Auftrag mit Sicherheit dadurch, daß es ihr die Aufgabe zuweist, Mißstimmungen mit Hilfe rein rhetorischer Proteste abzufangen. Das alles ist wahr. Aber um diese Wahrheit so zu konkretisieren, daß sie den Massen anhand ihrer eigenen Erfahrungen einleuchtet, dürfen die Revolutionäre weder darauf verzichten, zu jeder Entscheidung der Herrschenden *politisch* Stellung zu nehmen, noch irgendeine Gelegenheit zur Verbreitung ihrer eigenen Ansichten ungenutzt lassen – *auch* nicht den Wahlkampf, den es vielmehr zum Mittel der Entlarvung der Wahlen zu machen gilt, *auch* nicht die Parlamentstribüne, von der aus der Parlamentarismus mit gleicher Hartnäckigkeit wie in der außerparlamentarischen Aufklärungsarbeit und Aktion zu bekämpfen ist. Und da setzt die Initiative des Anarchismus aus, da räumt er das Feld kampflos den Machenschaften der Herrschenden und den Scheingefechten ihrer systemstabilisierenden Opposition. Der Grund: Seine zur Unzeit vorweggenommene Antipolitik macht ihn inmitten einer politisierten Umwelt dermaßen konzeptionslos, daß er zu den brennend-

sten Tagesfragen, selbst wenn er den Sündenfall parlamentarischer Betätigung auf sich nähme, nichts zu sagen wüßte. In der pauschalen Negierung des Staates, einer – mit Hegel zu sprechen – »Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«, gehen für ihn die konkreten Anlässe oppositioneller Auflehnung unter.

2. Sich zu Parteien zusammenzuschließen kommt für Anarchisten nicht in Betracht, da es zum Wesen jeder Partei gehört, zur Macht zu drängen. Von den Kampforganisationen, die das Proletariat sich geschaffen hat, scheinen ihnen nur die Gewerkschaften annehmbar. Auf die Wahrnehmung ökonomischer Interessen beschränkt, sind sie unpolitisch genug, um über den Verdacht von Machtgelüsten erhaben zu sein. Sie *sollen* jedoch auch – so will es das Wunschdenken – revolutionär genug sein, den Staat hinwegzufegen. Leider ist beides zusammen nicht zu haben. Seit den neunziger Jahren laboriert der Anarchismus an Versuchen, seinen Traum einer unpolitischen und gleichwohl nicht-reformistischen Gewerkschaftsbewegung zu verwirklichen, die imstande wäre, rein ökonomische Beweggründe der arbeitenden Massen in den Generalstreik zum Sturz des Staates zu transformieren und der Gesellschaft auf diese Weise, geradewegs, unter Umgehung eines Macht*wechsels*, die absolute Herrschaftslosigkeit zu bescheren. Vergebens: Soweit den Generalstreiks, die sich seither ereignet haben, revolutionäre Sprengkraft innewohnte – von den russischen Massenstreiks 1905 bis zu den französischen Mai/Juni-Ereignissen 1968 –, hatten sie niemals rein ökonomische, sondern stets auch politische Ursachen und zielten tendenziell auf politische Veränderungen ab. Die anarcho-syndikalistischen Gewerkschaften aber konnte weder ihre ultralinke Phraseologie noch die ursprüngliche Radikalität ihrer Kampfmethoden davor bewahren, dem krassesten Reformismus anheimzufallen, der das Schicksal einer jeden in der Unmittelbarkeit des ökonomischen Interesses befangenen proletarischen Organisation ist. Es bleibt dabei: Der Fortschritt, den in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Chartisten erzielten, der Übergang vom bloß ökonomischen zum politischen Kampf, ist eine der größten Errungenschaften des Proletariats. Sie preisgeben zu wollen, rächt sich bitter an denen, die solcher Torheit fähig sind: Trotz Streik, Boykott, Sabotageakt sehen sie sich unvermeidlich eines Tages in die übliche kapitalistische »Sozialpartnerschaft« verstrickt.

3. Dabei stellt der Anarcho-Syndikalismus noch eine Konzession an Tendenzen dar, die der anarchistischen Idee, strenggenommen, fremd sind. Die Vorbereitung von Generalstreiks erfordert zentralisierte Organisationen. Dieser Notwendigkeit zollten die anarcho-syndikalistischen Gewerkschaften Tribut, und ebendamit verstießen sie gegen das antiautoritäre Prinzip, dem nur die strukturlose, amorphe »Gruppe« – oder der ganz auf sich gestellte anarchistische Einzelkämpfer – entspricht. Wem es Ernst damit ist, die absolute individuelle Freiheit und die Assoziationen freier Individuen aus der herrschaftslosen Zukunft in die Gegenwart hineinzunehmen, der wird bei der Entpolitisierung der revolutionären Bewegung nicht stehenbleiben. Er wird deren Organisiertheit überhaupt zu zerstören trachten, mit der Begründung, diese – dem Proletariat im Klassenkampf unentbehrlichste – Waffe sei ja »strukturell« den autoritären Mächten nachgebildet, die es zu überwinden gelte.

Das Postulat einer Präsenz des Ziels in den Mitteln seiner Verwirklichung taucht somit in diesem Zusammenhang erneut auf. So erklärte Daniel Cohn-Bendit 1968: »Wir wollen uns nicht auf die Ebene des gaullistischen Staates, der FGDS und der KP begeben, also all diesen Organisationen mit einer weiteren Organisation begegnen, sondern einen ganz neuen Typ von Organisation schaffen ... Man kann sich der Bourgeoisie nicht entgegenstellen, indem man ihre organisatorischen Schemata nachahmt.«[30] Abgesehen davon, daß man das durchaus »kann« – gerade so, wie die Kriminalpolizei organisiert gegen organisierte Gangster kämpfen »kann« –, ist es aufschlußreich zu sehen, was Cohn-Bendit sich unter dem von ihm geforderten »ganz neuen Typ von Organisation« konkret vorstellt. Er meint lose Vereinigungen, die ohne Delegierung irgendwelcher Entscheidungsbefugnisse an zentrale Leitungsgremien auszukommen haben und obendrein auch noch in den eigenen Reihen »autonomen Aktionen minoritärer Gruppen« unbegrenzt Spielraum gewähren sollen.[31] In Anbetracht des naturgemäß engen Wirkungskreises derartiger Gebilde und ihrer Unfähigkeit, selbst in dieser lokalen bzw. betrieblichen Enge die Kontinuität einheitlichen Handelns zu gewährleisten, erscheint es zweifelhaft, ob da von Organisation noch die Rede sein darf. Und die Praxis so gut wie aller »Basisgruppen« bestätigt: Das ist nicht der Fall. Man hat spontan, aus beliebigem Protestanlaß zueinander gefunden, trifft sich unregelmäßig, in schwankender Anzahl wieder, hält bei jedem Anlaß endlose Vollversammlungen ab, aus Furcht, auch nur die geringfügigste Ent-

scheidung dem Ermessen einer noch so demokratisch gewählten Führung zu überlassen, und trennt sich bei der ersten besten Meinungsverschiedenheit lieber ganz, als der nach »autonomer Aktion« drängenden Minorität zuzumuten, sich einem Mehrheitsbeschluß unterzuordnen. Den wichtigsten Kriterien echter Organisiertheit hält der »ganz neue Typ von Organisation« also nicht stand.
Er ist aber auch keineswegs »ganz neu«. Daß Cohn-Bendit dies behauptet, zeugt von historischer Unkenntnis, nicht anders als die Prätention der antiautoritären Richtung im SDS, jedem »Traditionalismus« abhold zu sein. Es gibt da eine altehrwürdige Tradition: Seit die anarchistische Bewegung existiert, sind gewollter Mangel an Disziplin, mit Stolz zur Schau getragene Desorganisation, als Manifestationen vorweggenommener Herrschaftslosigkeit, stets die hervorstechendsten Merkmale ihrer Gruppen und das ärgste handicap ihrer Aktionen gewesen. »Wir erklären, daß unsere Bewegung keine Organisationen in der Form von Gruppen mit Chefs und Statuten dulden kann. . . . Die Anarchie überläßt dem Individuum komplette absolute Freiheit. Es ist dann Sache des Individuums oder der *spontanen kollektiven Vereinigung der Individuen*, die Kraft zum Handeln zu finden.« Das steht – *ein* Beispiel für Tausende – in einem Anarchistenblatt aus dem Jahre 1903.[32] Und schon 1906 entschuldigte der damals kenntnisreichste Historiker des Anarchismus, Hector Zoccoli, sich bei seinen Lesern dafür, daß die anarchistischen Gruppen sich durch ihre strukturbedingte chronische Disziplinlosigkeit der historischen Analyse und theoretischen Bewertung entzögen, so daß ihre Darstellung eine im Grunde nicht zu bewältigende Aufgabe sei.[33]

4. Bleibt die Frage, was Gruppierungen dieser Art – und die nie zu vergessenden Einzelkämpfer – zu erreichen hoffen. Die Antwort lautet wieder: Nicht die Eroberung politischer Macht. Worum es ihnen geht, ist die unmittelbare, praktisch vorgelebte Kontrastierung ihres freiheitlichen Ideals mit dem sie umgebenden sozialen Milieu, zu dem Zweck, in der von autoritären Gewalten beherrschten Gegenwart bereits Keimzellen des zukünftigen herrschaftslosen Zustandes auszustreuen, die, durch die Kraft des Beispiels sich vermehrend, den latenten revolutionären Prozeß ins Gären bringen und beschleunigen sollen, um im Augenblick der – jederzeit zu erwartenden – Revolution explosiv eine derart massenhafte Ausbreitung zu finden, daß die gesamte ausgebeutete und unterdrückte

Bevölkerung davon ergriffen wird. Mit anderen Worten: Es ist der Sinn der anarchistischen Gruppe und der Einzelkämpfer, der Anarchie als solcher zu einer inselhaften, exemplarischen und – vermeintlich – fermentös wirkenden Präexistenz in den Poren des kapitalistischen Systems zu verhelfen. Und was Gruppe und Einzelkämpfer tun, soll demonstrieren, wie die freien Individuen, die dereinst ohne Herrschaft und Unterordnung heranwachsen werden, sich verhalten würden, wenn sie sich in den gegenwärtigen Gesellschaftszustand – für sie ein Mittelalter, eine Steinzeit – zurückversetzt sähen: Sie würden die hier tonangebenden Autoritäten abgrundtief verachten, würden, wann immer sie mit ihnen in Berührung kommen, bald empört gegen sie aufbegehren, bald sich hemmungslos über sie lustig machen und bei alledem – was sehr wichtig ist – unbekümmert den Lebensstil fortsetzen, den sie von der herrschaftslosen Gesellschaft her gewöhnt sind. Ein solches Verhalten öffentlich vorzuführen – mit ansteckender Wirkung, appellierend an den in jedem Unterdrückten schlummernden Freiheitsdrang –, darauf zielen die vielgestaltigen Aktivitäten ab, für die der klassische Anarchismus den Begriff »Propaganda durch die Tat« geprägt hat. (Der Neoanarchismus unserer Tage sagt »Aufklärung durch Aktion« und meint im wesentlichen dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß er zusätzlich auf solche Provokationen Wert legt, die das sich tolerant, humanitär und demokratisch gebärdende »Establishment« zur Selbstentlarvung zwingen sollen – ein Gesichtspunkt, der in der Konfrontation mit der aufrichtigeren Brutalität des Kapitalismus früherer Zeiten eine verhältnismäßig geringere Rolle spielte.[34])

Nicht unbedingt braucht die »Propaganda durch die Tat« in Gewalttätigkeiten zu bestehen. Das kann der Fall sein, sie kann aber ebensogut auch in äußerst harmlosen Formen auftreten. Die einschlägige bürgerliche Literatur hat ihren terroristischen Aspekt, unter einseitiger Hervorkehrung der Attentate Ravachols, Henrys, Caserios und anderer, stark übertrieben. Der Hang zur Gewalt ist überhaupt kein spezifisches Kennzeichen des Anarchismus. Andere revolutionäre Bewegungen haben ihn in der Beziehung weit hinter sich gelassen – man denke an die Narodnaja Volja im zaristischen Rußland (von den notorisch blutrünstigsten Terrorismen, denen der Reaktion, den Fememorden usw., ganz zu schweigen) –, und zu den diversen Spielarten der anarchistischen Bewegung gehört schließlich auch, wie wir sahen, der Gipfel an Friedfertigkeit: das Tolstoianertum. Konstitutiv für das Wesen der »Propaganda durch die Tat« ist ein-

zig die Absicht, die Revolution nicht nur durch Worte voranzutreiben, sondern durch Handlungen, die zur Ausbreitung antiautoritären Verhaltens in den Massen beitragen. Ob das auf gewalttätige oder friedliche Weise geschieht, ist sekundär, und wenn Gewalttaten vorkommen, dann zielen sie jedenfalls nicht darauf ab, die Revolutionäre an die Schalthebel der Macht zu bringen, um ihnen von da her Gelegenheit zur Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu geben. Das gerade ist aber das Problematische an der Sache: daß das äußerste Mittel der Revolution, in Verkennung der politischen Voraussetzungen, von denen die Vernichtung des kapitalistischen Systems abhängt, ohne Rücksicht darauf eingesetzt wird, ob es politisch nützt. Anarchistische Gewalt ist von politischen Nützlichkeitserwägungen freie, daher zweckentfremdete, verpulverte, verzettelte Gewalt.

Natürlich bleibt das freiheitliche Agieren, das so gerne aus der menschenwürdigeren Zukunft stammen möchte, unentrinnbar an die Gegenwart gekettet. Alle seine Extravaganzen, gleichviel, ob gewalttätiger oder friedfertiger Natur, reproduzieren immer nur systemimmanente Verhaltensweisen, geprägt durch das jeweilige Entwicklungsstadium des Kapitalismus und seines ideologischen Überbaus. Das heißt nicht, daß sie uniform sein müßten. Die unterschiedliche soziale Herkunft und Mentalität der einzelnen anarchistischen Ideologen sorgt für Abwechslung. Ebendadurch entsteht jedoch ein weiteres problematisches Moment: eine unkontrollierbare Beliebigkeit, die dem Vorurteil, Anarchie sei Unordnung, recht zu geben scheint. Zur Unzeit vorweggenommen, ausgeliefert der Indoktrination durch die nonkonformistischen Varianten bürgerlicher Ideologie, weist sie tatsächlich chaotische Züge auf. Man stelle sich vor: Der Aristokrat Fürst Kropotkin, einst Zögling des Pagenkorps Nikolais I., im viktorianischen England lebender Emigrant, und der zu Lausbubenstreichen aufgelegte Westberliner Student Fritz Teufel, der feinnervige Ästhet Gustav Landauer und der ungeschliffene Plebejer Johann Most, ein wildgewordener US-Spießer wie Benjamin Tucker und ein auf die Erde verirrter Engel namens Louise Michel, sie alle bilden sich ein, zu wissen, wie die spontanen Reaktionen eingeborener Söhne und Töchter der Anarchie auf die repressiven Gesellschaftsmechanismen eines 19. oder 20. Jahrhunderts aussehen müßten, und geben entsprechende Empfehlungen bzw. leben sie vor. Daß dabei völlig disparate Dinge herauskommen, die nur soviel gemeinsam haben, so oder so Produkte *ihrer* Zeitverhältnisse zu sein, kann

nicht wundernehmen. Und dem entspricht die breite Auffächerung der blutigen und sanften, der philiströsen und bohèmehaften, der bald ekelerregenden, bald komischen, bald wieder rührenden Handlungen, die samt und sonders als »Propaganda durch die Tat«, als »Aufklärung durch Aktion« firmieren. Angefangen von Attentaten auf Staatsoberhäupter über das Verbrennen amtlicher Akten (Bakunins Vorliebe), das Klauen in Kaufhäusern und die Einführung bizarrer Haarmoden reicht die Skala bis zur Gründung vorstandsloser Kooperative, Hausgemeinschaften und Großfamilien, ja, bis zu schlichter Caritas, die sich nur Solidarität zu nennen braucht, um sich von bürgerlicher Wohltätigkeit abzuheben. Jeder sucht sich da heraus, was ihm sowieso liegt, und kann nun das Gefühl haben, nicht nur ganz weit links zu stehen, noch viel weiter links als die Kommunisten, sondern das auch in sinnvoller, nämlich weltverändernder Weise tätig zum Ausdruck zu bringen. Die Welt aber, die durch all das verändert werden soll, zumal die proletarische, hat meist das Gefühl, es mit Verrückten zu tun zu haben.

Am verwirrendsten ist der Umstand, daß es fast zu jeder Tat, mit der anarchiegerechtes Verhalten demonstriert wird, infolge ihrer Systemimmanenz ein zum Verwechseln ähnliches Pendant gibt, das zur Revolution in keiner Beziehung steht, dies im Bösen wie im Guten. Daher die große Schwierigkeit – Gegenstand endloser Debatten in den Gruppen –, der Öffentlichkeit einsichtig zu machen, was man eigentlich meint. Ravachol war ein ordinärer Raubmörder, als er im Sommer 1891 einen kranken Greis tötete und dessen Ersparnisse an sich nahm, und wurde – die Anarchie kennt keine Kaderakten – nach dem Urteil ehrenwerter Männer wie des bedeutenden Gelehrten Elisée Reclus zum Vorkämpfer der Freiheit, zu einem »Helden von seltener Großherzigkeit«[35] durch die Bomben, die er im darauffolgenden Jahr in den Häusern eines Gerichtsbeamten und eines Staatsanwalts explodieren ließ. Schön und gut, aber wie soll diese interessante Verschiebung in der Motivlage bemerkt und gebührend gewürdigt werden von einer Bevölkerung, die nun weiteren Staatsanwälten, möglichst allen, den Garaus machen soll und doch klassenmäßig indifferente Morde weiterhin getrost verabscheuen darf? Emile Henry vergewisserte sich vorher sorgfältig, daß in dem Haus, das er dann in die Luft sprengte, wirklich nur Bourgeois-Familien wohnten, »es dort also keine sogenannten unschuldigen Opfer gab, da die ganze Bourgeoisie von der Ausbeutung der Unglücklichen lebt«.[36] Wer erfährt von solcher Ge-

wissenhaftigkeit? Wer weiß sie richtig einzuschätzen? Um naheliegende Mißverständnisse auszuschließen, empfahl der famose Jean Grave, bei Attentaten und Brandstiftungen stets am Tatort einen das Motiv erläuternden Zettel zu hinterlassen, »weil der Täter nur so sicher sein kann, daß ihm von der ganzen Arbeiterwelt zugejubelt wird«[37] – womit wir unterderhand wieder auf die so geringschätzig beurteilte, weil praktisch tatenlose Propaganda durch das Wort rekurriert hätten –, und an Diebstähle knüpfte Grave die Bedingung, sie müßten sich, »am hellen Tage und unverborgen«, eindeutig als Protestakte kundtun.[38] Es ist ein echtes Dilemma, dem solche Ratschläge abzuhelfen suchen, und bei den harmlosen Spielarten der »Propaganda durch die Tat« kehrt es haargenau wieder. Auch die Promiskuität in »Kommunen« braucht den Zettel des Jean Grave, denn sonst könnte dieses kühne Unternehmen, das die patriarchalisch-autoritäre Struktur der Familie »zerbrechen« will, ja mit der üblichen Libertinage von Spießern verwechselt werden, zumal wenn gleichzeitig eine Sex-Welle durch die Alkoven von Hautevolée und Kleinbourgeoisie wogt und geschäftstüchtigen Illustrierten-Verlegern Millionenbeträge in die Kassen schwemmt. Ebenso ist auf den Zettel der antiautoritäre Kindergarten angewiesen, dem man sonst schwerlich anmerken würde, daß er nicht etwa zu dem schlichten Zweck, berufstätige Mütter zu entlasten, sondern um der Revolution willen gegründet wurde, die freiheitliche Charaktere braucht und sich um deren ungehemmte Entfaltung vom ersten Strampelhöschen an sorgt. Die Interpretationsschwierigkeiten nehmen kein Ende, sobald man von Handlungen und Verhaltensweisen, die bis in ihren Kern dem bestehenden System verhaftet sind, glaubhaft zu machen versucht, sie durchbrächen es.

Dem kapitalistischen System seinerseits immanent zu sein, hat der reelle proletarische Klassenkampf nie verleugnet. Er hat jedoch – nach anfänglichen Verirrungen, nach der Maschinenstürmerei, nach Racheakten, verübt an einzelnen Unternehmern, u. dgl.[39] – vor nun fast 140 Jahren den einzig gangbaren Weg gefunden, das System wirklich zu durchbrechen. Dieser Weg führt über die Politik, und von der weiß die »Propaganda durch die Tat« nichts, von der *will* sie nichts wissen, auch dann nicht – und dann am allerwenigsten –, wenn sie gegen politische Institutionen Sturm läuft. Ob sie sich in gewalttätigen oder friedfertigen Formen äußert, ob sie Bomben wirft oder Kindergärten einrichtet, auf jeden Fall verzettelt und erschöpft sie sich mit geradezu messianischer Inbrunst in

Aktivitäten, die politisch irrelevant sind, wenn sie nicht sogar der ganzen Linken, mit Einschluß des Anarchismus, politisch schaden – so schaden wie die Attentate der Einzelkämpfer Hödel und Nobiling gegen Kaiser Wilhelm I., wie später die Ermordung des Präsidenten Carnot durch den von einer Gruppe beauftragten Caserio. Wo blieb denn der allgemeine Aufruhr, zu dem diese und ähnliche Taten aufreizen sollten? Er blieb jedesmal aus. Dafür hatte Bismarck den erwünschten Vorwand, das Sozialistengesetz zu erlassen, in der Schweiz wurde die anarchistische Juraföderation zum Schweigen gebracht, und an die Stelle Carnots, eines immerhin rechtlich denkenden Mannes, trat der ultrakonservative Scharfmacher Casimir-Périer. Das System »entlarvte sich« damit, gewiß – aber auf wessen Kosten? Durchbrochen wurde es nirgends. Durchbrochen wurde es erst, als 1917 der als Partei organisierte, durch und durch politische Bolschewismus von der Gewalt politisch überlegten und zweckmäßigen Gebrauch machte: mit dem Sturm aufs Petrograder Winterpalais, mit dem Auseinanderjagen der Konstituante.

Und der tödlichste Einwand: Nicht ungestraft hält sich der Politik fern, wer gleichzeitig dermaßen intensiv und ausdauernd mit sozialen Fragen befaßt ist, wie es alle Anarchisten sind. Eines Tages taucht aus der »Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«, doch eine Alternative auf, die, so oder so, zum politischen Engagement zwingt, und dann kann es leicht geschehen, daß die dem Apolitizismus eigene Weltfremdheit und Ahnungslosigkeit ein grundverkehrtes Engagement zur Folge hat. 1914 schlug auch für den Anarchismus die Stunde der Bewährung. Ausnahmslos alle kriegführenden Staaten, die Länder der Entente so gut wie die Mittelmächte, waren welthistorisch im Unrecht, verfolgten imperialistische Ziele. Überall stand infolgedessen vor den Revolutionären die Aufgabe, den Krieg zu bekämpfen, ihn möglichst umzuwandeln in den Bürgerkrieg zum Sturz der eigenen herrschenden Klassen. Doch die damals prominentesten Denker und Heroen der absoluten Staatsverneinung begriffen dies nicht. Kropotkin im britischen Exil, Charles Malato, Paul Reclus und Jean Grave in Frankreich begaben sich staatserhaltend ins Lager der Vaterlandsverteidiger, Hand in Hand mit den rechtssozialistischen Befürwortern der Burgfriedenspolitik, und feierten plötzlich nur noch diejenige Gewalt, mittels deren sich die Proletarier im Dienste imperialistischer Interessen auf den Schlachtfeldern gegenseitig umbrachten. Und wenn es später, ohne Zweifel, ein revolutionärer Affekt war, der den alten Kropotkin im Augen-

blick der Februarrevolution zur Heimkehr nach Rußland trieb, gesagt werden muß auch: Der Patriarch der Anarchie fuhr dort im Vaterlandsverteidigen fort, indem er monatelang, bis an die Schwelle des Roten Oktober, das Kerenski-Regime wegen dessen Entschlossenheit zur Fortsetzung des Krieges unterstützte.[40] Niemand kann, wenn so etwas möglich war, dafür garantieren, daß der Apolitizismus unserer heutigen Antiautoritären nicht irgendwann von ähnlich befremdenden Parteinahmen für eine reaktionäre, chauvinistische Politik durchbrochen werden wird.

V

Es ist übrigens kein Zufall, daß wir damit den Anarchismus schon ein zweites Mal bei intimer Bundesgenossenschaft mit seinem vermeintlich meistgehaßten Gegner, dem Reformismus, erwischt haben. Anarchismus und Reformismus basieren letztlich auf gemeinsamen Voraussetzungen, die durch keine ihrer Divergenzen aus der Welt zu schaffen sind. Und obwohl ihre Gemeinsamkeit sich gewöhnlich, unter beiderseits ernstgenommenen Fehden an der Oberfläche, bloß in der Form objektiver wechselseitiger Ergänzung äußert, kommt es unter Umständen auch vor, daß sie regelrechte Bündnisse zwischen ihnen stiftet.
Sich klarzumachen, worin die Gemeinsamkeit besteht, fällt nicht schwer. Das Wunschdenken, dem die anarchistische Einstellung entspringt, braucht an sich nicht von revolutionären Impulsen durchdrungen zu sein; es kann ebensogut Verbindungen mit Ideologien eingehen, die, vom Standpunkt der Revolution aus gesehen, defätistisch sind, muß dann jedoch um so rosigere Illusionen über den gegebenen Gesellschaftszustand hervortreiben – in oppositionellen Bewegungen Illusionen über die Möglichkeit seiner immanenten Ausbesserung. Auch so vermag es, nachdem die Jenseitsvertröstung der Religion ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, der Verzweiflung über die Endlichkeit menschlicher Existenz Herr zu werden. Auch so aber zahlt es, nicht anders, als wenn es die Form revolutionärer Ungeduld annimmt, für den derart säkularisierten Trost den Preis, an den jeweiligen historischen Augenblick fixiert zu sein, unfähig, die kopernikanische Art der Weltbetrachtung auch auf die Zeit auszudehnen, wie dies eine sachgerechte, von Wünschen emanzipierte Beurteilung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse verlangt.

Worin besteht demnach die Gemeinsamkeit von Reformismus und Anarchismus? Ideologisch darin, daß beide nur Erscheinungsformen eines die Todesangst diesseitig überkompensierenden Wunschdenkens sind, daß daher für beide die Geschichtszeit einen Nabel hat, und der heißt »Jetzt«, heißt »Heute«, heißt allenfalls noch »diese Generation«. Beide wetteifern infolgedessen in dem Bemühen, den jeweiligen Zeitgenossen die angenehme Einbildung zu suggerieren, ihr ephemeres Heil sei das A und O sozialer Vernunft. Beiden liegt es aus dem gleichen Grunde fern, die Arbeiterklasse mit Generationen überdauernder Kontinuität für die revolutionäre Verwirklichung des kommunistischen Zukunftsentwurfs zu gewinnen und zu organisieren. Und beide bezeugen auf diese Weise, soziologisch gesehen, ihre Affinität zur Bourgeoisie, die, im Zeichen der ja gleichfalls höchst ptolemäischen Devise »Après moi le déluge«, Politik lediglich als die nicht abreißende Kette ihrer horizontlosen, stets zum Raubbau an der Zukunft bereiten Jetzt-Bewältigungen praktiziert und kennt.

Erinnern wir hier nochmals an die zu Beginn der vorliegenden Arbeit wiedergegebenen Äußerungen Jean Graves und der Brüder Gabriel und Daniel Cohn-Bendit, wohlgemerkt Äußerungen, die anarchistischen Streitschriften *gegen den Reformismus* aus den Jahren 1896 und 1968 entnommen sind. Worauf läuft der von diesen Autoren so naiv wie überschwenglich pointierte Gedanke, der sie eine sofortige Revolution fordern bzw. angesichts einer akuten revolutionären Krise den »Genuß ohne Hemmungen« schon im Jetzt, schon im Heute proklamieren läßt, prosaisch gefaßt, hinaus? Offenbar darauf, daß dem Interesse der derzeit Lebenden der Vorrang vor jeder über den Horizont der Gegenwart hinausweisenden Perspektive zuerkannt wird. Genau das aber ist der eherne Grundsatz aller Reformisten. Freilich teilt der Reformismus nicht den im anarchistischen Bewußtsein damit stets verbundenen Glauben an die nahe Möglichkeit der Revolution, sondern sucht sich im Bestehenden, das er als gegeben hinnimmt, einzurichten, so gut es geht, selbst dann noch, wenn die Gesellschaft von Krisen geschüttelt wird, die dem revolutionären Handeln tatsächlich Erfolgschancen eröffnen. Das ändert jedoch nichts daran, daß seine Maxime, von den Ausbeutern niemals mehr zu verlangen, als sie unter dem Druck legaler, friedlicher Kampfmittel herzugeben bereit sind, dieselbe Befangenheit im Naheliegenden verrät, die den Anarchismus aus Mißachtung der langfristig wirkenden Gesetzmäßigkeiten des Geschichts-

prozesses jederzeit auf Umsturz sinnen läßt. Beide verstehen nicht die Marxsche Dialektik, für die das unmittelbare, das Augenblicksinteresse – das Marx durchaus nicht ignoriert – immer nur so weit bedeutsam ist, wie es zum Hebel des vermittelten, des prognostischen Interesses werden kann. Beide wissen nichts davon, daß wahre proletarische Klassenpolitik an naheliegende Bedürfnisse taktisch anknüpft, um möglichst breite Massen strategisch auf künftige, sei es nahe, sei es ferne, revolutionäre Lagen vorzubereiten und an sie heranzuführen. Folglich fehlt beiden, was die Revolution am meisten braucht: der lange Atem, ohne den die solide Minierarbeit der marxistischen Revolutionäre weder die Kraft zum Durchhalten zermürbender Reaktionsperioden aufbrächte noch gar imstande wäre, unentwegt, mit einem ganzen Arsenal möglicher gewaltsamer Mittel in der Reserve, auf Eventualitäten gefaßt zu sein, die plötzlich blitzschnelles Zuschlagen erfordern könnten. Die pragmatisch improvisierende Flickschusterei der Reformisten ist kurzatmig, die Hektik anarchistischen Rebellierens ins Blaue hinein ist es auch, ist es erst recht.

Nun wissen wir seit den französischen Mai/Juni-Ereignissen 1968, daß, wer ins Blaue hinein rebelliert, auch einmal ins Schwarze treffen kann, vorausgesetzt, die Verhältnisse sind objektiv reif dafür. In der Lage, die dann entsteht, scheint die Gemeinsamkeit von Anarchismus und Reformismus praktisch bedeutungslos zu werden. Die das Feld beherrschenden Gegensätze der feindlichen Brüder verdecken sie bis zur Unkenntlichkeit: Die Anarchisten stellen die Vorhut des Aufruhrs, die Reformisten erweisen sich als zuverlässige Stützen des ins Wanken geratenen herrschenden Systems. Doch auch da hört ihre fundamentale Übereinstimmung nicht zu bestehen auf, und es ist das unbeabsichtigte Verdienst der Brüder Cohn-Bendit, darauf aufmerksam gemacht zu haben.

In ihrem Buch beurteilen die Cohn-Bendits die Mai/Juni-Ereignisse als eine echte revolutionäre Krise, aus der die lohnabhängigen Massen Frankreichs als Sieger, als Herren der Produktion hätten hervorgehen können. Der französischen Gewerkschaftsbürokratie, mit Einschluß der CGT-Führung, sowie der parlamentarischen Linken, von Waldeck-Rochet bis Mitterand, werfen sie dementsprechend vor, verantwortlich dafür zu sein, daß das nicht geschah, daß die einzigartige Chance, ein führendes Industrieland des Westens aus dem kapitalistischen System herauszubrechen und zur Bastion des Sozialismus zu machen, vertan wurde. Und soweit mögen sie recht haben. Wenn nahezu die gesamte arbeitende Bevölkerung

eines kapitalistischen Landes fünf Wochen lang streikt, die Betriebe besetzt hält und ansatzweise bereits Organe einer Räteherrschaft zu schaffen beginnt, dann ist es nicht mehr Ausdruck revolutionärer Ungeduld, von einer Situation zu sprechen, die endgültig zugunsten der Arbeiterklasse entschieden werden kann. Politiker der Linken, die in solcher Lage, angesichts des spontanen Aufbegehrens von 10 Millionen Arbeitern und Angestellten, nichts besseres zu tun wissen, als platonische Mißtrauensanträge in der Nationalversammlung einzubringen, Gewerkschaftsführer, die sich da noch auf Lohnverhandlungen mit Regierung und Unternehmerverbänden einlassen, statt die Streikenden zur Wiederaufnahme der Produktion in eigener Regie, unter proletarischer Führung, ohne Kapitalisten und kapitalhöriges Management, zu organisieren, haben es wirklich verdient, unnachsichtig kritisiert zu werden. Wochenlang, bis zum 29. Mai, hätten sie Gelegenheit gehabt, von der betrieblichen und kommunalen Basis her ein Rätesystem zu errichten, vor dem, bei kluger Taktik seiner politischen Führung, die offizielle Regierung immer weiter hätte zurückweichen müssen, ohne von ihren Machtmitteln noch nennenswert Gebrauch machen zu können. Wenn sie dies versäumten, dann offenbar deswegen, weil sie, auf den parlamentarischen Weg eingeschworen, den Rätegedanken vergessen hatten. So hat der Mai/Juni 1968 nicht nur die bürgerlichen Theorien von der in die »Wohlstandsgesellschaft« integrierten Arbeiterklasse, die keiner revolutionären Tat mehr fähig sei, auf den Misthaufen der Geschichte gefegt. Er hat auch bewiesen, daß es immer noch, wie ehedem, der Bourgeoisie nützt, wenn Arbeiterführer sich unter dem Eindruck einer lang anhaltenden Ebbe auf legalistische Konzeptionen festlegen.

Was aber hat – so ist zu fragen – in dem Buch der Cohn-Bendits, das diesen Standpunkt erhärtet, die Verwerfung der »stalinistisch-jüdisch-christlichen« Opferbereitschaft zu suchen, wenn doch feststeht, daß die darin angegriffenen Politiker der Linken ihr Verhalten während des Mai/Juni vor allem mit dem Argument gerechtfertigt haben, dem französischen Volk müßten die *Opfer* einer bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzung mit dem Machtapparat der herrschenden Klassen erspart bleiben? Wer, wie die Cohn-Bendits, eine Weltanschauung daraus macht, der Revolution die Opfer zu verweigern, die sie noch stets gefordert hat, der mußte im Frühsommer 1968 die reformistische, auf Beschwichtigung der Arbeiter abzielende Taktik der traditionellen französischen Linken unterstützen. Und in welcher Revolution dieses Jahrhunderts hat der Reformismus sich

eigentlich noch nicht in der Absicht, Opfer unbedingt zu vermeiden, auf die Seite der Herrschenden gestellt? Der heiligste politische Grundsatz aller Reformisten besagt, daß der Verwirklichung des Sozialismus unter keinen Umständen die Herrlichkeiten der bürgerlichen Demokratie – der Parlamentarismus, das »pluralistische« Parteiensystem, die Pressefreiheit usw. – zum Opfer fallen dürften. Nach diesem Rezept wurde zum ersten Mal – man weiß, mit welchem Ausgang – in der deutschen Novemberrevolution 1918 verfahren, in der übrigens die Sozialdemokraten dem Volk auch materielle Opfer zu ersparen wußten, indem sie nämlich der vom Krieg zerrütteten Wirtschaft keine »kostspieligen Sozialisierungsexperimente« zumuteten und außerdem vor der Drohung einer fortdauernden alliierten Hungerblockade in die Knie gingen. Es ist diese Politik, die mit dem Sichfestlegen auf den parlamentarischen Weg und mit der Praxis des Revolutionsverzichts vom Mai/Juni 1968 nachträglich gutgeheißen wird, und es ist um nichts weniger diese Politik, der die Cohn-Bendits das Wort reden mit ihrer Losung »Wir kämpfen nur für uns und nicht für unsere Kinder und wollen daher dem Sozialismus keine Opfer bringen«. Wären die Ebert, Scheidemann, Noske, Legien 1918/19 aufrichtig gewesen, so hätten sie keine passendere Losung auf ihr Panier schreiben können. Denn für die Kinder von damals wurde in der Tat so wenig, so miserabel gekämpft, daß später nicht viele von ihnen ihr drittes Lebensjahrzehnt überstanden haben. Im übrigen darf gefragt werden, was von der Solidarisierung mit der Dritten Welt wohl zu halten wäre, schlösse sie nicht Bewunderung für den opferreichen Kampf des vietnamesischen Volkes und für den unter Opfern sich vollziehenden sozialistischen Aufbau auf Kuba ein. Allerdings, eine Räteherrschaft im Frankreich von 1968 hätte es um vieles leichter gehabt, aber flugs das Schlaraffenland herbeizuzaubern hätte auch sie nicht vermocht.

Das Kunststück, Revolutionsenthusiasmus und Absage an den Opfersinn zu verbinden, bringen die Cohn-Bendits deswegen fertig, weil sie, wie alle Anarchisten die Revolution für eine spielend einfach zu bewerkstelligende Sache halten. Anscheinend steht in der Beziehung der Reformismus auf dem diametral entgegengesetzten Standpunkt. Sieht *er* sich mit einer revolutionären Situation konfrontiert, so bleibt ihm, nicht anders als in ruhigen Zeiten, ein definitiver proletarischer Sieg unvorstellbar. Es ist also nur konsequent, daß er jedes Opfer, das dafür gebracht werden müßte – sei es an Gut und Blut, sei es an Rechtssicherheit und staats-

bürgerlicher Freiheit –, als sinnlos betrachtet und sich infolgedessen auf die Durchsetzung von Maßnahmen beschränkt, die den Massen zwar kurzfristige, eng begrenzte Verbesserungen ihrer Lage verschaffen, aber eben dadurch dem kapitalistischen System auch über die Krise hinweghelfen. Anders der Anarchismus: Bei seinen Anhängern treibt die revolutionäre Ungeduld unter dem Eindruck der krisenhaften Situation, in der Euphorie der ersten besten halbwegs geglückten Straßenschlacht die Illusion hervor, daß der Sieg eigentlich schon errungen sei und nun sofort die Ära des »Genusses ohne Hemmungen« beginnen werde, in der es Mühsal, Entbehrungen, Anstrengungen, Opfer, Kampf, Disziplin, Unterordnung nie mehr zu geben braucht. Und hier lautet die Konsequenz: Man könne den Gang der Revolution getrost sich selbst überlassen; die spontane Genialität der einmal in Bewegung geratenen Massen werde sich schon weiterzuhelfen wissen; es sei unnötig, ja, schädlich, die Ereignisse lenkend beeinflussen oder durch »künstliche« Organisationsschemata verfestigen zu wollen, usw. usf. Die Gegensätzlichkeit beider Haltungen ist nicht zu bestreiten. Und doch berühren die Extreme sich auch hier: In beiden Fällen will man möglichst schnell und leicht mit sehr harten und bitteren Realitäten fertig werden, und beide Male kommt darüber die entscheidende Frage jeder Revolution, die Aufgabe der Revolutionäre, die politische Macht zu erobern und zu behaupten, zu kurz.

Wie leicht es sich die Cohn-Bendits mit der Revolution machen, erhellt daraus, daß sie mit Warnungen vor zentralistischen Organisationsstrukturen die Analyse einer revolutionären Situation vollstopfen, in der dem Proletariat der historisch fällige Sieg ja nicht *nur* wegen der reformistischen Taktik der linken Partei- und Gewerkschaftsapparate, sondern – weiß Gott – *auch* deswegen versagt blieb, weil den zur Revolution entschlossenen Kräften, vorab den radikalen Studenten, alle organisatorischen Mittel fehlten, die Taktik jener Apparate zu durchkreuzen. Wie ein roter, besser gesagt: schwarzer, Faden zieht sich durch das Buch der Cohn-Bendits die Anklage gegen die »hierarchischen«, »bürokratischen«, »autoritären« Apparate *an sich*, die, unabhängig von ihrer Klassenfunktion, in jedem Fall der Revolution im Wege stehen sollen. Das mag, wenn ein Apparat der Arbeiterbewegung soeben noch revolutionsverhindernd taktiert hat, verständlich sein, und doch bleibt es eine grundverkehrte, weil von einer viel zu schmalen empirischen Basis ausgehende Verallgemeinerung. Denn erstens haben Parteiapparate des von den Cohn-Bendits kriti-

sierten Typs sich in verschiedenen Revolutionen und Bürgerkriegen hervorragend bewährt (z. B. 1917 in Rußland, 1949 in China, seit vielen Jahren in Südvietnam, wo die organisatorische Struktur der FNL gewiß nicht dem Modell neoanarchistischer »Basisgruppen« nachgebildet ist). Zweitens ist es auch schon vorgekommen, daß derartige Apparate, weit entfernt, in der Art der KPF von 1968 zu bremsen, umgekehrt gerade den Fehler begangen haben, aus revolutionärer Ungeduld einen in die betreffende Situation nicht hineinpassenden linksradikalistischen Kurs zu steuern, wie ihn die Cohn-Bendits unter allen Umständen für einzig richtig halten (so 1921 im Falle der mitteldeutschen Märzaktion und der mit ihr verbundenen ultralinken »Offensivtheorie«, so mit besonders verhängnisvollen Auswirkungen zwischen 1928 und 1933, infolge des vom VI. Weltkongreß der Komintern eingeschlagenen Linkskurses). Schon aus diesen Gründen ist die Cohn-Benditsche simplifizierende Gleichung »Hierarchischer Apparat = Alterskrankheit des Kommunismus = reformistische Revolutionsverhinderung« abwegig. Und drittens kann – was hier das Entscheidende ist – keine Rede davon sein, daß der radikalen Linken in irgendeiner objektiv revolutionären Lage Mangel an zentralisierter Organisation jemals genützt hätte. Wieder kann die deutsche Novemberrevolution als warnendes Exempel dienen. Es war schlimm, daß 1918/19 die reformistischen Partei- und Gewerkschaftsapparate konterrevolutionäre Politik betrieben. Es war jedoch ebenso schlimm, daß Spartakus über gar keinen Apparat verfügte. Und da halfen auch die schönsten Arbeiter- und Soldatenräte nichts. Räte haben den großen Vorteil, das den Massen naheliegendste, für sie praktikabelste Instrument zur Zerschlagung des bürgerlichen Staates von unten bis oben zu sein (weshalb es richtig ist, daß heute die Neue Linke dem Rätegedanken zu einer Renaissance in den westeuropäischen kapitalistischen Ländern verhelfen will). Räte haben aber auch den Nachteil, als Produkte eines spontan aufbrechenden revolutionären Massenenthusiasmus ihrer Natur nach labil zu sein und daher leicht zum Spielball revolutionsfeindlicher Taktiker des reformistischen Apparats zu werden, mit der Konsequenz ihrer Selbstauflösung – zum Beispiel zugunsten einer Weimarer Nationalversammlung, wie gehabt. Und dagegen gibt es nur *ein* Mittel der Rettung: Es müssen einheitlich handelnde, straff organisierte Revolutionäre *in* den Räten den reformistischen Einfluß zurückdrängen und selbst die politische Führung erringen, um Existenz und Aktion der Räte über den Augenblick des En-

thusiasmus hinweg auf Dauer zu stellen. Wenn es also während des Mai/Juni 1968 in Frankreich ansatzweise zur Entstehung räteähnlicher Gebilde kam, dann waren die Strukturlosigkeit, die Disziplinlosigkeit, der Mangel an zentralisierter Organisation, die den Gruppierungen des Neoanarchismus eigen sind, trotz aller gegenteiligen Versicherungen der Cohn-Bendits das sicherste Mittel, jene Ansätze im Keim zu ersticken. Man sieht: Selbst dort, wo der Anarchismus sich zum Reformismus so konträr verhält wie in der Organisationsfrage, bleibt er ihm wenigstens in der Weise verbunden, daß er ihm effektiv in die Hände arbeitet. Nichts kommt der Taktik des mit sehr mächtigen, gut funktionierenden Apparaten ausgestatteten Reformismus mehr zustatten als das anarchistische Mißbehagen an jeder Art von Apparat.

Doch damit nicht genug: Verschmelzen derart zwei einander bekämpfende Bewegungen zu einer objektiv einheitlichen, weil in gleicher gegenrevolutionärer Richtung wirkenden, Determinante des Gesamtgeschehens, dann bleibt es auf die Dauer auch nicht aus, daß sie subjektiv zusammenfinden. Dies geschieht dann, wenn die Diktatur des Proletariats die Gesellschaft in Zucht nimmt und den Reformisten den Tort antut, die bürgerliche Demokratie zu zerschlagen, ohne im selben Augenblick den Anarchisten das irdische Elysium absoluter Herrschaftslosigkeit zu bescheren. Der Bolschewismus an der Macht ist, noch bevor der Bürgerkrieg in Rußland beendet war – und erst recht danach –, gleichermaßen von Menschewiken und Anarchisten unter Ausnutzung der riesigen Schwierigkeiten, mit denen er fertigzuwerden hatte, bekämpft worden, und das keineswegs zufälligerweise, denn konterrevolutionäre Aktivität kann ebensogut aus Trauer um verlorene Freiheit wie aus ungestilltem Verlangen nach immer noch ausstehender betrieben werden; einzig entscheidend ist, daß sie sich über alles hinwegsetzt, was zur Sicherung der Revolution nottut.

Die Pariser Enragés von 1968 hat ihre Niederlage davor bewahrt, vor die Alternativen einer derartigen Situation gestellt zu werden, und niemand vermag zu sagen, wie sie sich, wenn das Proletariat gesiegt haben würde, im einzelnen weiter verhalten hätten. Schließlich kennt die Geschichte auch Beispiele für die Unterstützung proletarischer Diktaturen durch Anarchisten, die ebendamit von ihrer Idee abfielen. Soviel indes ist sicher: Der »Genuß ohne Hemmungen« hätte in Frankreich, inmitten unvermeidlicher Übergangskomplikationen innen- und außenpolitischer Art, noch etliche Zeit auf sich warten lassen, und die Weigerung, für das Glück

von Kindern, Enkeln und Urenkeln zu kämpfen, wäre bestimmt nicht honoriert worden. Was aber hätte es bedeutet, auch dann noch auf den Positionen des Neoanarchismus zu beharren? Die Cohn-Bendits beantworten diese Frage klar und eindeutig: Sie zeigen sich in ihrem Buch zwar von allen proletarischen Erhebungen seit der Pariser Commune begeistert; aber jedesmal, wenn es sich darum handelt, terroristischen Selbstbehauptungsakten der proletarischen Diktatur, die aus verzweifelten inneren und äußeren Bedingungen zu erklären sind, historisch gerecht zu werden, vergessen sie plötzlich ihre Abneigung gegen den Reformismus und beziehen ihre Werturteile unbekümmert aus der moralisierenden Geschichtsklitterung liberaler und sozialdemokratischer Autoren. Und diese Gewährsleute haben mit dem, was sie schreiben, nicht einmal absolut unrecht. Es hat *auch* böse Folgen, wenn Kräfte an die Macht kommen, denen die Zerstörung des Kapitalismus wichtiger ist als die Bewahrung der bürgerlichen Demokratie, ganz besonders böse, wenn das auf einem zum weitaus größeren Teil im Kapitalismus verharrenden Planeten geschieht und obendrein noch in einem Land, das so zurückgeblieben ist wie das Rußland, das die Romanovs hinterließen. Die Liberalen, die Sozialdemokraten, alle Reformer, die Opfer vermeiden wollen, haben es vorausgewußt und dürfen sich bestätigt sehen. Nur: Ein Revolutionär, der ihre Urteile übernimmt, hört auf, einer zu sein, wird selbst zum Liberalen, zum Sozialdemokraten, zum bloßen Reformer. Will er Revolutionär bleiben, so darf er sich in seiner Kritik an der Geschichte des in Verwirklichung begriffenen Sozialismus ausschließlich von revolutionären Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten unter nüchterner, illusionsloser Berücksichtigung der Kräftekonstellationen leiten lassen. Das tun die Cohn-Bendits in ihren Lobpreisungen der ukraïnischen Machnovščina und des Kronstädter Aufstands, ihren Verdammungen der bolschewistischen Gewalt, die mit beiden aufräumte, nicht – womit sie abermals die mangelnde Verläßlichkeit ihres revolutionären Enthusiasmus unter Beweis stellen: Künftige Rebellen ihrer Art sind aufgefordert, künftige proletarische Diktaturen in ähnliche Verlegenheiten zu bringen, damit auch künftige Kerenskis sich die Hände reiben mögen. Oder hätte N. I. Machnov, hätten *solche* Sovjets, wie die Kronstädter Matrosen sie 1921 haben wollten, Rußland etwa nicht via verfrühte Anarchie in den Kapitalismus zurücksinken lassen? Nur Schwarmgeisterei kann so etwas glauben.

Und auch an diesem Punkt sind wir mit der Reformismusnähe des Neo-

anarchismus noch nicht am Ende. Die Pariser Enragés von 1968 sind geschlagen worden – was sollen sie nun weiter tun? Was sollen die mit ihnen Sympathisierenden in aller Welt anfangen? Sich organisieren zum Kampf gegen den kapitalistischen Staat? Bei jeder Gelegenheit der apologetischen Lüge von der »integrierten« Arbeiterklasse entgegentreten? Unter den Arbeitern unablässig die Erinnerung an den Pariser Mai/Juni wachhalten, damit sie sich ihrer revolutionären Potenzen bewußt bleiben? Die westeuropäischen Kommunisten davon überzeugen, daß die Konzeption eines friedlichen parlamentarischen Weges der Überprüfung bedarf, daß sie dem Rätegedanken wieder dieselbe Bedeutung beimessen sollten, die er bei Marx und Lenin hatte?

Die Empfehlungen, welche die Cohn-Bendits am Schluß ihres Buches dem Leser mit auf den Weg geben, sehen ganz anders aus. »Geh jetzt ins Kino«, raten sie dem Leser, »und schmeiße Tomaten und faule Eier gegen die Leinwand!« »Handle!«, fordern sie, »Sag Nein zu allem! Geh hinaus auf die Straße, reiße alle Plakate ab!« Und: »Handle! *Suche ein neues Verhältnis zu deiner Freundin, liebe anders, sag Nein zur Familie!* Beginne, nicht für die anderen, sondern mit den anderen für dich selbst, hier und jetzt mit der Revolution!«[41]

Da ist sie wieder, die »Propaganda durch die Tat«. Bald hundert Jahre hat diese gute, alte Oma nun schon auf dem Buckel, doch mit dem frischen Pariser Rouge von 1968 auf den Runzeln wirkt sie beinahe jugendlich, zumal sie es immer noch nicht lassen kann, den Sex, den freien, nichtfamiliären natürlich, wichtiger zu finden als alle Politik. Reformismus? Sicher nein, wenn man bei dem Wort an die manierlichen, nie mit faulen Eiern werfenden, nie die Familie in Frage stellenden Sozialdemokraten denkt, die etwa in Bonn an so vielen schönen Reformprojekten, vom Strafvollzug bis zum Autobahnverkehr, basteln. Aber sicher ja, wenn man an die Funktion des Reformismus denkt, progressive soziale Impulse in vielfältiger Verzettelung so abzureagieren, daß das kapitalistische System davon nicht im geringsten berührt wird. Während Minister Jahn die Strafgefangenen Volleyball spielen läßt und für adrette Tischdeckchen in ihren Zellen sorgt, sucht Revolutionär Cohn-Bendit ein neues Verhältnis zu seiner Freundin. Während Minister Leber Nein sagt zu den Fernlastern auf der Autobahn, sagt Revolutionär Cohn-Bendit Nein zur Familie. Schön und gut, aber was ändert das an den herrschenden Besitzverhältnissen? Was an dem staatlichen Machtapparat, der diese Verhältnisse schützt?

Die ganze anarchistische Konzeption, Freiheiten des künftigen herrschaftslosen Zustandes in die Gegenwart hineinzuziehen, nichtautoritäre Verhaltensweisen inmitten der kapitalistischen Gesellschaft vorzuleben, ist im Kern reformistisch. Sie kann praktisch kein anderes Ergebnis haben, als daß der Kapitalismus mit neuer Innenpolsterung nunmehr auch in solchen Ecken und Winkeln ausgestattet wird, die von den sozialdemokratischen Polsterern übersehen wurden. Und mit neuen, bunteren Tapeten! »Das Leben bei uns in der Bundesrepublik ist durch underground viel farbiger geworden«, sagte mir neulich eine Snobistin aus dem Westen. Viel farbiger, in der Tat, und das hat gerade noch gefehlt. »Untergrund« hieß einst die Illegalität unter Lebensgefahr kämpfender politischer Verschwörer. »Underground« nennt sich das äußerstenfalls gegen einen Sittlichkeitsparagraphen verstoßende »Anti-Milieu«, worin der Neoanarchismus dem Mißbehagen an der »Wohlstandsgesellschaft« auch die letzten Gelegenheiten nimmt, systemgefährdend zu werden, und überdies dem business durch Kreierung provokanter Moden früher ungeahnte Absatzmärkte erschließt. Das von der neuen »Propaganda durch die Tat« gelieferte Innenpolster kann für die Herrschenden durchaus komfortabel sein, auch wenn es aus Rebellionen besteht, und gerade dadurch. Es sind doch nur Pseudorebellionen, da die neoanarchistische Aktivität, auch hier in strenger Analogie zu der des Reformismus, mit Vorliebe sekundäre und tertiäre Symptome trifft und Dinge wichtig nimmt, die es politisch nicht sind.

Anmerkungen

1 J. Grave, »Réformes et révolution«, in *Temps Nouveaux*, II, 22; 26. 9.–2. 10. 1896.
2 G. u. D. Cohn-Bendit, *Linksradikalismus*, Reinbek 1968.
3 A.a.O., p. 17.
4 A.a.O., p. 17, 242 ff.
5 A.a.O., p. 116 f.
6 A.a.O., p. 134. Derselbe Gedanke, als Programmpunkt formuliert, a.a.O., p. 270: »7. Bekämpfung jüdisch-christlicher Versuchungen, wie Entsagung und Opferung, weil *der revolutionäre Kampf nur ein Spiel sein kann, bei dem alle mitspielen wollen müssen.*«
7 M. Adler, *Max Stirner*, Kap. III, in *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart 1914, p. 178 ff.
8 V. I. Lenin, *Staat und Revolution*, in *Ausgewählte Werke*. Moskau 1947, Bd. II, p. 204.
9 A.a.O., p. 220.
10 *MEGA* I Bd. 1/1, p. 617 ff. Ferner K. Marx und F. Engels, *Ausgewählte Schriften*, Moskau 1950, Bd. I, p. 54. Auf den Umstand, daß in diesen falschen Prognosen doch auch wieder Vorahnungen tiefer Erkenntnisse stecken – z. B. der Keim zur Lehre von der Hegemonie des Proletariats in weltgeschichtlich verzögerten bürgerlich-demokratischen Revolutionen –, kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden.
11 Nicht anders ist offenbar der Brief von Marx an Ruge vom Sept. 1843, MEGA I, Bd. 1/1, p. 572 ff., zu deuten.
12 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, ed. Kautsky. Bd. II/1, 4. Aufl., Stuttgart 1921, p. 312 f.
13 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, in *Ausgewählte Werke*, a.a.O., Bd. II, p. 374.
14 Zitiert nach F. Mehring, *Karl Marx*, Leipzig 1923, p. 210.
15 K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, a.a.O., Bd. II, p. 17.
16 P. Kropotkin, *Kommunismus und Anarchismus*. Berlin o. J., p. 5.
17 P. Kropotkin, *Wohlstand für alle*, Zürich 1896, p. 226. Man beachte ferner a.a.O. die unverfrorene Sophistik, die aus lauter Beispielen kapitalistisch erzwungener Mehrarbeit auf die Bereitschaft der Menschen schließt, Mehrarbeit auch und erst recht nach Fortfall jeglichen Zwanges zu leisten.
18 P. Kropotkin, *Der anarchistische Kommunismus*, Berlin o. J., p. 21.
19 A.a.O., p. 22.
20 Diese Idee Proudhons übernahm Gottfried Feder als »Brechung der Zinsknechtschaft« in das Parteiprogramm der NSDAP.
21 Nach Mehring, a.a.O., p. 419.
22 B. R. Tucker, *Instead of a Book*, 2. Aufl., New York 1897, zitiert nach Hector Zoccoli, *Die Anarchie*, deutsch von S. Nacht, Amsterdam und Leipzig 1909, p. 257 ff. Zoccoli unterstreicht a.a.O., p. 576 f., den prokapitalistischen Charakter des Tuckerschen Individualanarchismus mit den Worten: »Da er sich keiner Form

des Kommunismus anschloß, fand sich Tucker vor der Notwendigkeit, einen Grundplan der zukünftigen Gesellschaft mit denselben Materialien und Mitteln zu konstruieren, die ihm die heutige Gesellschaft bot.«

23 V. Čerkessov, *L'azione economica e rivoluzionaria*, London 1902.

24 G. Woodcock, *Anarchism*, London 1963, p. 207 ff.

25 Brief vom 4. September 1870.

26 M. Nettlau, *Bakunin*, p. 516, siehe auch p. 520.

27 P. Kropotkin, *Paroles d'un Révolté*, Paris 1885, p. 38–41.

28 P. Kropotkin, *L'Anarchie sa philosophie, son Ideal*. Paris 1896, p. 26.

29 E. Malatesta, *La politica parlamentare nel movimento socialista*, Turin 1903; deutsch in Zusammenfassung wiedergegeben bei Zoccoli a.a.O., p. 383 ff. Wahrscheinlich das Beste, was von anarchistischer Seite zum Parlamentarismus und zur Problematik von Wahlen geäußert worden ist. Das vorstehende Zitat bei Zoccoli a.a.O., p. 386.

30 Sauvageot, Geismar, Cohn-Bendit, *Aufstand in Paris*, Reinbek 1968, p. 60.

31 G. und D. Cohn-Bendit, *Linksradikalismus*, a.a.O., p. 265–272. Gleichlautende und ähnliche Äußerungen zur Organisationsfrage an zahlreichen anderen Stellen im ganzen Buch.

32 *Il Domani. Periodico libertario*, Kairo, 4. April 1903.

33 Zoccoli, a.a.O., p. 473 f.

34 Derjenige klassische Anarchist, der diesen Gesichtspunkt noch relativ am stärksten betont, ist Johann Most; vgl. dessen Broschüre *Die freie Gesellschaft. Eine Abhandlung über Prinzipien und Taktik der kommunistischen Anarchisten*, New York 1884. Andererseits klingt, soweit ich sehe, auch nur in dieser Publikation des klassischen Anarchismus eine Vorahnung des Guerillakriegs an. Z. B. heißt es da p. 67: »Diesmal wird selbst der eigentliche Kampf nur aus einer großen Reihe von Einzelakten bestehen, weil das gegenüber der modernen Kriegskunst die einzige Taktik ist, welcher letztere nicht beikommen kann.«

35 Aus der Antwort E. Reclus' an den Herausgeber des *Sempre Avanti*, wiedergegeben in *20th Century. A radical weekly magazine*, New York, September 1892, p. 15.

36 So Emile Henry vor Gericht am 27. April 1894. Wörtliche Wiedergabe der Erklärung bei Zoccoli a.a.O., p. 526 ff.

37 J. Grave, *La Société mourante et l'anarchie*. Auszüge mit den hier zitierten Stellen wiedergegeben bei Zoccoli, a.a.O., p. 503 f.

38 A.a.O., p. 504.

39 Daß der Anarchismus die Tendenz hat, diese archaischen Kampfformen aus der Frühzeit der Arbeiterbewegung wiederzubeleben, wird besonders deutlich bei A. Roller, *Die direkte Aktion*, wo z. B. die Zerstörung von Maschinen und anderen Produktionsmitteln unter den probaten Mitteln anarchistischer Sabotage aufgezählt wird.

40 Vgl. hierzu G. Woodcock, a.a.O., p. 202 f., p. 304 f.

41 G. und D. Cohn-Bendit, a.a.O., p. 272 f.

Pietro Cavallero
Brief aus dem Gefängnis

Pietro Cavallero ist ein junger Arbeiter aus Turin. Er war lange Jahre Mitglied der Kommunistischen Partei Italiens. Als politisch gebildeter Autodidakt und hervorragender Organisator wurde er zu Anfang der sechziger Jahre Sekretär einer Parteisektion in den Arbeitervorstädten von Turin. Von der Politik der PCI enttäuscht, gründete er 1963 eine Bande, mit der er zahlreiche italienische Banken ausraubte. Da die Gruppe mit dem Milieu der Berufskriminellen nichts zu tun hatte und da sie das erbeutete Geld nicht verschwendete, sondern es politischen Zwecken vorbehielt, gelang es der Polizei fünf Jahre lang nicht, ihr auf die Spur zu kommen. Erst nach einem Feuergefecht, bei dem, höchstwahrscheinlich durch die Schüsse der Polizei, drei Menschen ums Leben kamen, konnte Cavallero festgenommen werden. Der Prozeß gegen ihn fand im Frühjahr 1968 statt. Der »Bandit von Mailand« wurde zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt.
Den folgenden Brief hat Cavallero an drei Genossen von der italienischen Studentenbewegung gerichtet, die zur Zeit des Mailänder Prozesses im selben Gefängnis saßen wie der »Bandit von Mailand«.

Liebe Freunde,
Ich möchte Euch sagen, wie sehr mich Euer Kampf interessiert, und wie tief ich es bedaure, Euch nicht helfen zu können. Der Zufall wollte, daß ich aufgehalten wurde, bevor ich konkrete Ergebnisse erzielen konnte, und zwar im dunkelsten Augenblick des revolutionären Geschehens, das sich heute abspielt.
In keiner menschlichen Handlung fehlen emotionale Momente, aber ich versichere Euch, daß man meine Lebensgeschichte nicht nur unter psychologischen Aspekten begreifen darf und nicht als den Versuch hedonistischer Befriedigung. Wir müßten uns länger unterhalten können, nicht über das menschliche Abenteuer meiner Geschichte, das nur oberflächlicher Schein ist, sondern darüber, daß ihr der Charakter eines exemplarischen Lehrstücks innewohnt.
Meine Geschichte ist nicht eine rein kriminelle Angelegenheit, sondern die bewußte und gewollte Vorwegnahme einer Kampfmethode, die sich – ob

es einem gefällt oder nicht – als die einzige Methode des revolutionären Kampfes der nächsten Zukunft in der technologischen Gesellschaft durchsetzen wird.
Also enthält meine Geschichte Potential und Ansätze für eine Umwälzung, die sich nicht darauf beschränkt, den Zustand der Spannung zwischen dem isolierten Individuum und der aufs Äußerste gleichgeschalteten Massengesellschaft aufzuzeigen – eine Gleichgewichtsstörung, die bestenfalls einen romantischen Schillerepigonen dramatisch inspirieren kann, – sondern sie zeigt an, daß die Verweigerung gegenüber der trügerisch komfortablen Unterdrückung des Systems und der Widerstand gegen die muffigen Formen eines falschen revolutionären Kampfes »notwendigerweise« den Weg finden müssen, auf dem sie zusammen gehen können, wenn sie sich nicht wieder auf Phrasen beschränken wollen. Euer Kampf ist neu in der Methode, neu in der Zielsetzung und neu auch, weil er von einer neuen »Klasse« vorwärtsgetrieben wird, die zum ersten Mal auf der gesellschaftlichen Bühne der westlichen Welt auftritt.
Und wenn die Kommunisten sagen, daß das Konzept einer »neuen Klasse« und neuartiger Kampfformen Verwirrung stiftet, so antwortet ihnen, daß auch sie den Marxismus-Leninismus wieder studieren sollen, und daß sie ihn nicht als einen Kanon von Dogmen betrachten dürfen, aus dem sie nur übernehmen, was ihnen gerade nützt, d. h. das Episodische und Vergängliche, sondern daß sie wieder in den Geist des dialektisch-materialistischen Denkens eindringen müssen.
Als ich anfing, mich für Stirner zu interessieren, hatte ich gewiß nicht vor, seine hohlen philosophischen Lehren anzunehmen, die nichts anderes sind als die verzweifelte Konsequenz der Weltanschauung eines Junghegelianers, mit all ihren Scheingefechten gegen »fixe Ideen« und der ganzen theologischen Besessenheit dessen, der in der Entwicklung der Geschichte nichts anderes sieht als einen Kampf der Ideen, die sich gegenseitig bekriegen und sich schließlich in einer dialektischen Synthese aufheben.
Mein Interesse war an Stirner »sentimental«; anders gesagt, ich habe von Stirner nur die verführerische Einladung angenommen, darüber nachzudenken, daß jedes Tabu analysiert und also zerstört werden kann, daß jedes Individuum das Recht auf eine wirkliche »Anwesenheit« in der Welt haben soll, in der wir lernend und beobachtend leben, und er gab mir schließlich den Anstoß, die marxistische Lehre in ihrem wahren Licht und ihrer wahren Bedeutung von neuem zu überdenken.

Es scheint jetzt klar, daß jeder, der von einem revolutionären Engagement gegen die bestehende bürgerliche Gesellschaft ausgeht, sich auf den Marxismus als Anleitung zur Praxis berufen muß – auch das Denken wird dabei als Praxis verstanden – um jede Verwirrung, jede falsche Schlußfolgerung zu vermeiden. Daß die »institutionalisierten« Kommunisten – bewußt oder unbewußt – den dialektischen Materialismus als Konzeption der Wirklichkeit und daher der Geschichte verraten haben, sieht man deutlich an dem »Pseudosozialismus«, den sie in einigen Ländern verwirklicht haben, und man sieht es auch an der Art, wie sie ihren Kampf in Ländern verstehen, in denen sie sich nicht in einer antagonistischen sondern in einer »konkurrierenden« Haltung zu dem hierarchischen Apparat der herrschenden Macht befinden. Wer die Revolution und den Kommunismus anders versteht als sie, dem können sie keinerlei Lehren erteilen.
Sie sind einfach verkappte Stalinisten, und vom Stalinismus haben sie nicht einmal die gültigen Elemente übernommen, sondern nur die verkommensten. Ihr müßtet den Begriff der »Klasse« bei Marx und Engels und auch ihre Definition des Proletariats und die rein »historische« Bestimmung der Arbeiterklasse als einzige revolutionäre Klasse gründlicher studieren. Ihr würdet dann sehen, daß Euer eigener Standort sehr klar wird; er ist tatsächlich nicht zweideutig, sondern auch nach marxistischem »Kanon« eindeutig definiert und nicht etwa außergewöhnlich, sondern unvermeidliches Ergebnis der heutigen Entwicklung der Produktivkräfte.
Daß diese Produktivkräfte ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse und folglich ein bestimmtes gesellschaftliches Bewußtsein hervorbringen, behauptet der historische Materialismus. Die heutigen Produktionsverhältnisse sind nicht mehr die von 1870, von 1917 oder 1945. Daraus folgt, daß sie nicht nur andere soziale Beziehungen, Eigentumsverhältnisse, mit einem Wort andere Überbaustrukturen hervorbringen, welche die materiellen ökonomischen Verhältnisse, die sich allmählich herausgebildet haben, zu ersticken drohen, sondern sie bedingen auch andere Kampfmethoden, die diesen Zustand zu verändern bestimmt sind.
Wir sehen heute die Produktionsverhältnisse unter neuen Aspekten, die notwendigerweise von den neuen Produktionstechniken bestimmt werden. Wir sehen heute neben dem Zeitalter der »Technotronik«, der Computer und der Kybernetik das neue »Management« entstehen, und wir sehen den Aufstieg neuer Ideologien, die die moderne Orientierung des Systems mit Galbraith und Servan-Schreiber rechtfertigen. Wir sehen, wie

sich der Imperialismus verändert und verschärft und seine Formen sich von der direkten Kolonisation unterscheiden. Und wir sehen die ständig steigende Bedeutung des Finanzkapitals. Wenn man einen Blick auf die heutige Welt wirft, auf die Wohlstandsgesellschaft, die sozialistische Gesellschaft und die Dritte Welt, bemerkt man jene charakteristischen Aspekte sofort. Wenn das nun alles erkannt und zugegeben wird, warum sollte man dann nicht auch zugeben, daß neue Kräfte und neue soziale Gruppen im Entstehen sind? Warum soll man dann noch wie festgewurzelt stehenbleiben bei der Interpretation von Kampfformen und von Formen der Verwirklichung des Sozialismus, die heute schon geschichtlich überholt sind?

Wenn die erste Lehre der Dialektik die ist, daß nur die neuentstehenden Kräfte unbesiegbar sind, und daß der Rest, wie groß und mächtig er auch scheinen mag, zum Verschwinden verurteilt ist, dann gehört die leninistisch-stalinistische Konzeption der Partei als monolithisch, hierarchisch und bürokratisch (und damit auch die stalinistische Staatsauffassung) der Vorgeschichte der revolutionären Bewegung an.

Die leninistische Rechtfertigung des Kampfes gegen die anarchistische Staatsauffassung (in *Staat und Revolution*) war damals völlig berechtigt. Aber ist sie es noch heute? Dabei wird etwas Wesentliches vergessen: daß nämlich die anarchistische Lösung des Problems Staat, d. h. die Abschaffung und Zerstörung des Staates, die gleiche ist wie die, die auch der Marxismus-Leninismus als endgültige Lösung betrachtet. Nur war sie zur Zeit Bakunins eine eindeutige Utopie und ist heute zur realen Möglichkeit geworden. Die Bedingungen für ihre Verwirklichung findet die Utopie im heutigen Stand der Produktivkräfte, die immer die unerläßliche Basis für das Entstehen neuer Produktionsverhältnisse bilden. Richtig angewendet geben diese Kräfte heute die Möglichkeit, befreiende menschliche Zustände zu schaffen und die qualvolle Last der »Arbeit« auf ein Minimum zu reduzieren.

Um dies zu entdecken, war es wirklich nicht nötig, Marcuse zu bemühen; es genügt vollkommen, auf Kant, Marx und Bakunin zurückzugreifen.

Diesen dürftigen und fragmentarischen Hinweisen, die ich gern in einem kritischen Dialog mit Euch entwickeln würde, kann ich noch etwas hinzufügen: Wenn ich behaupte, daß es notwendig ist, für die wahre Freiheit des Menschen zu kämpfen, so habe ich dabei nicht den metaphysischen Menschen im Sinn, von dem die Narren und die falschen Propheten seit

Jahrtausenden reden, sondern ich meine das wirkliche Individuum, »hic et nunc«, und ich meine auch nicht die Beschränkung auf *einige* Freiheiten, die sich immer als Repression auswirkt.

Anders gesagt, die Begriffe Eigentum und Autorität müssen geklärt werden. Hier liegen die Ursachen der Mißverständnisse bei der Verwirklichung des Sozialismus. Ein einzelner Aspekt wurde zum Maßstab des Sozialismus gemacht: die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Das ist reiner Stalinismus (und läßt die »Werke Stalins« als einen ideologischen Kampf gegen den Egalitarismus erscheinen).

Es ist gesagt worden, der Kampf gegen das Autoritätsprinzip sei nicht marxistisch, weil er Elemente des hegelianischen Kampfes gegen *Idealprinzipien* einführe. Aber das ist der reine Nominalismus. Marx und Engels haben klar gesagt, daß das Wort »Eigentum« nur in verkürzter Weise den Begriff der »Arbeitsteilung« bezeichnen soll. (Siehe *Deutsche Ideologie*.) Daher ist die Abschaffung des Privateigentums nicht Sache der Kommunisten, solange nicht die »Arbeitsteilung« abgeschafft wird; das wiederum bedeutet nicht die Abschaffung der Spezialisierung in einer hochspezialisierten Welt, sondern die Abschaffung der *Hierarchie* in der Verteilung gesellschaftlicher Arbeit.

Die Konzeptionen des Staates als eines Unterdrückungsapparates, der »direkten Demokratie«, der Abschaffung der Hierarchie sind im Marxismus-Leninismus außerordentlich klar. Sie wurden nur zeitweilig durch historische Gegebenheiten (im Denken Lenins) und während des Stadiums der Entwicklung der Produktivkräfte verdrängt. Aber unsere heutigen Kommunisten wollen sie anscheinend ganz vergessen. Heute ist die historische Situation klar. Dem Kampf gegen den Hunger und die bestialische Armut, die auf der Welt weiter bestehen, muß sich der Kampf der neuen Klassen hinzugesellen, die in der Konsumgesellschaft entstehen.

Es ist typisch für sie, daß sie nicht mehr um Brot kämpfen, sondern um Befreiung von jeglicher Unterdrückung. Für diese Befreiung bestehen erst heute konkrete Hoffnungen. Was die Anarchisten vor hundert oder fünfzig Jahren und noch heute lehren, und was bisher nur romantisch-rebellische Sehnsucht war, bleibt auf der Tagesordnung; es ist aber heute historisch und ökonomisch gerechtfertigt. Und Waldeck-Rochet kann sich kaum über die schwarzen Fahnen beklagen, nachdem er sich als Exponent der KPF, der »Partei der Ordnung« aufgewertet hat. (Es wäre interessant zu hören, was Lenin darüber denken würde.)

Der Kampf in der westlichen Welt ist notwendig. Es ist historische Pflicht, wie es auch moralische Forderung ist, jeder destruktiven Alternative der gefährlichen Kräfte, die in der Hand einer kleinen mächtigen Gruppe sind, den Weg zu versperren. Der Kampf wird für die ganze Menschheit geführt und auch zur Unterstützung des Kampfes in den unterdrückten Ländern, der sich gegen Formen offener Unterdrückung richtet, Formen, die wir *zur Zeit* überwunden haben. Ich sage zur Zeit, weil das repressive System unter seinen Samthandschuhen jederzeit seine Krallen bereithält, um zuzuschlagen.

Ihr, die Ihr im Gefängnis sitzt, wißt das zur Genüge. Auch ich weiß es zur Genüge, seit ich mich in jener verrückten, unglaublichen, sinnverwirrenden Schießerei im Zentrum von Mailand fand. Dort hat das System sein wahres Gesicht gezeigt.

Erinnert Euch an eines, Freunde. Ihr habt einen Kampf begonnen. Ihr habt gesehen, daß von ihm eine bestimmte Wirkung ausgegangen ist. Ihr habt gesehen, daß man in Frankreich und Deutschland sofort zu Notstandsgesetzen gegriffen hat. Jetzt befindet Ihr Euch an einem Scheideweg. Entweder Ihr begnügt Euch mit geringfügigen »Reformen«, und alles wird wieder wie zuvor. Der Machtapparat wird Euch zulächeln und Euch wieder einfangen; Ihr werdet Euch wieder ruhig in ihn einordnen und dürft teilnehmen am Bankett. Die Psychologen hätten am Ende rechtbehalten mit ihrer Diagnose eines bloßen Generationenkonflikts, eines Ausscherens in die Bohème. (Aber auch darüber müßte noch eingehend diskutiert werden.) Oder Ihr wollt weitermachen – aber wie?

Vor einigen Jahren habe ich mir dieselbe Frage gestellt. Haltet Euch vor Augen, daß ich *absolut allein* war, auch ideologisch keinerlei Verhaltensmuster besaß, und daß ich meine Theorie und meine Kampfmethode selbst entwickeln mußte. Ich wartete nicht auf Marcuse, um mir darüber klar zu werden, daß jedes konventionelle Gesellschaftssystem, auch das demokratischste, alle Momente der Unterdrückung in sich trägt. Das habe ich schon vor langer Zeit gesagt. Der entscheidende Faktor im Gegensatz zu anderen ist der, daß ich mich konsequent verhalten habe, indem ich eine Synthese von Denken und Handeln entwickelte, die das Fundament jeder Ethik sein müßte, die aber in Wirklichkeit bei den angepaßten Individuen im bürgerlichen Gesellschaftssystem fast nicht zu finden ist. Eure Lage ist jetzt offenkundig anders: Ihr handelt kollektiv, in einer Situation, die geschichtlich reif ist für bestimmte Willensäußerungen.

Wenn Ihr den Kampf fortsetzt, müßt Ihr Euch entweder auf seine legalen Formen beschränken und Euch in verbalen Forderungen erschöpfen, die niemanden belästigen und keine konkreten Resultate erzielen: das bedeutet, daß der Kampf irgendwo inmitten allgemeiner Langeweile enden wird. Oder Ihr tretet in die Spirale der Gewalt ein, und das System wird seine Brutalität zeigen: macht Euch da keine Illusionen!
Ernstliche Störungen werdet Ihr nicht ohne weiteres verursachen. Man wird Euch zerbrechen, man wird Euch auch physisch vernichten. Und doch ist dies die konsequente Lösung, die sich aus Eurer Prämisse der weltweiten Verweigerung ergibt.
Man kann sich nicht zu einer festgelegten Stunde verweigern. Man kann nicht für das System und in dem System leben und arbeiten und dann meinen, sich ihm verweigern zu können, es mit Worten bekämpfen zu können. Man kann sich auch nicht in ihm etablieren, wie es die »institutionellen revolutionären« Parteien tun oder auch gewisse falsche Propheten, die zufrieden sind, Abdrucke ihres revolutionären Evangeliums zu verkaufen, aber sehr wohl darauf achten, auf keinen Fall ihren Anteil an der Beute, den ihnen die Wohlstandsgesellschaft zukommen läßt, zu verlieren, und die sich darauf beschränken, »einen Blick in den Abgrund« zu werfen.
Man kann das Bestehende nur auf eine Art verändern. Jedesmal wenn wir uns mit partiellen Eroberungen und Reformen begnügen, betrügen wir unser Bewußtsein. Es gibt nur den revolutionären Weg. Und die Revolution macht man nur auf eine Art, nämlich mit Waffen. Alle anderen Arten sind Geschwätz, sind nur der Versuch, Positionen, die sich aus Emotionen und Trieben herleiten, zu rationalisieren: d. h. entweder besteht Interesse daran, ein System zu erhalten, das man mit Worten ablehnt, in dem man sich aber äußerst wohl fühlt, oder es zeigt sich die einfache, gemeine aber sehr menschliche *Angst*, seine Haut zu verlieren.
Daran denkt immer, wenn Euch jemand zu überzeugen versucht, daß man *verhandeln* müsse. Lernt zu durchschauen, was sich hinter den konzilianten und einleuchtenden Phrasen versteckt.
Leider seid Ihr aber in die Hände des Apparates gefallen. Das bringt Euch in eine außergewöhnliche Situation. Wenn Ihr den Kampf mit den jetzigen Methoden fortsetzt, wenn Ihr nicht nachgebt, werdet Ihr immer wieder im Gefängnis landen. Und das zweite Mal gibt es keine Bewährung, werdet Ihr nicht mehr vorläufig auf freien Fuß gesetzt.

Was tun? werdet Ihr sagen. Sich an die legalen Methoden anpassen oder weitermachen und weiter Prügel bekommen?
Ich glaube, es gibt eine Lösung, und ich habe sie schon vor einiger Zeit gesehen und über sie nachgedacht, als ich die heute aktuelle Situation vorausahnte. Die Anmaßung, Euch Ratschläge zu geben, liegt mir fern. Ich kann Euch nur sagen, was ich täte, wenn ich noch frei wäre. (Ich sage Euch nicht, was ihr tun *müßt*.)
Ich würde folgendermaßen vorgehen: Ich würde versuchen, die dialektische Synthese zu finden, die den dauernden Widerspruch zwischen dem Kampf der Massen und dem terroristischen Akt, der letztlich ein individueller Akt ist, überwinden könnte. Ich verweise Euch auf die gesamte nihilistische und sozialistische Geschichtsschreibung, auf die ganze Leninsche Polemik gegen individuelle Aktionen. Heute sind wir jedoch in einer anderen Situation. Die Arbeiterklasse ist zum Teil schon in das System integriert. Nur ihre junge fortschrittliche Spitze kann den Kampf führen, zusammen mit anderen fortschrittlichen Gruppen und Klassen.
Aber der Kampf der Massen *kann heute nicht aufständisch sein*. Der repressive Apparat hat auf *offenem Feld* die erdrückende Übermacht, und er würde Euch vernichten.
Warum ihm diese Möglichkeit geben? Der Kampf auf den Straßen, in den Fabriken und Schulen muß fortgesetzt werden. Propaganda und Agitation müssen fortgesetzt werden. Aber die legale Repression darf nicht zu hart zuschlagen können. Die Mängel der traditionellen Kampfform werden durch Terrorismus, durch die Guerillas, durch den bewaffneten Kampf in schärfster Weise korrigiert werden, aber nicht in der Art, die sich in den agrarwirtschaftlichen Ländern entwickelt hat, sondern dadurch, daß der Terrorismus die Technologie der jetzigen Gesellschaft mitten ins Herz trifft. Hierfür müssen autonome Gruppen gebildet werden.
Die Stärke des Systems ist seine Organisation, seine Schwäche die technischen Mittel, über die es verfügt.
Wir sind hier nicht in Lateinamerika. Hier kann nicht eine kleine Gruppe von Männern auf dem Land kämpfen; sie muß in der Stadt agieren, maskiert als perfekt angepaßte Individuen; in der Stadt können ihre Aktionen Lähmungen hervorrufen. Es genügt, eine Brücke, eine Eisenbahnlinie, eine Zentrale anzugreifen, und die Welt steht für 2, 3, 10 Tage still. Erinnert Ihr Euch an den Stromausfall in New York? Und niemand wurde dabei verletzt.

Die Repräsentanten des Systems müssen entführt und wenn nötig bestraft werden. Für diese Aktionen braucht man nicht viel Leute. Das Geld, die Mittel, die Waffen müssen dem Feind abgenommen werden. Das ist sehr einfach. Seht, wie der Kampf der »Black Power« mit sehr kleinen bewaffneten Gruppen operiert, die jeder Verfolgung entkommen.
So würde ich handeln, wenn ich könnte; natürlich glaube ich mich nicht berechtigt, jemandem dazu zu raten, denn ich weiß, was es heißt, wählen zu müssen zwischen Töten und dem Risiko, getötet zu werden oder im Gefängnis zu sterben.
Aber eines ist sicher: wenn man der Waffe des Stärkeren, der organisierten und legalen Gewalt nicht mit der Stärke der revolutionären Waffe antwortet, kommt man kaum einen Schritt vorwärts.
Geheime terroristische Aktionen allein können nicht sehr viel ausrichten, aber als Unterstützung der Massenbewegung sind sie eine hervorragende Waffe. Der Koloß wird wahnsinnig werden, weil er nicht weiß, wo und wen er schlagen muß, und nicht weiß, wo und wann er zuschlagen muß, und er wird sich in vergeblichen Präventivmaßnahmen erschöpfen.
Wißt Ihr, wieviel es gekostet hat, mich und meine Kameraden zu fangen, und wißt Ihr, wieviele Millionen »Arbeitsstunden« wir und die sardischen Banditen die Polizei gekostet haben?
Stellt Euch vor: anstatt gegen Euch vorgehen zu können, muß die Polizei gleichzeitig gegen eine unsichtbare terroristische Gruppe vorgehen, die sie in ihrem eigenen Nest angreift – sie könnte es also nicht mehr unbewacht zurücklassen etc., etc.
Das sind nur ein paar kurze Hinweise, die gründlich aufgearbeitet werden müssen. Aber ich freue mich, daß ich Euch die wenigen Erfahrungen, die ich gemacht habe, noch vermitteln kann. Das ist das Letzte, das mir zu tun übrig bleibt.
Betrachtet diese Notizen als das, was sie sind: ein ungeordnetes Durcheinander von Ideen und Vorschlägen. Ich habe keine Zeit, den »Traktat über die Guerilla in der technologischen Gesellschaft« zu schreiben, und im Augenblick dreht es sich auch nicht darum. Ich mache nur einige Vorschläge, die erst dann einen Wert haben, wenn wir sie zusammen diskutieren können. Und wenn wir uns nicht mehr sehen: Euch gelten alle meine Gefühle der Sympathie und der Solidarität.

Aus dem Italienischen von Nele Einsele

Hansmartin Kuhn
Über Krisen-Management

»Es lebe die Philosophie des Todes«, Notiz einer jungen Berliner Selbstmörderin 1969

Nach der Mairevolte in Frankreich im vergangenen Jahr sind viele Schriften erschienen, die den rituellen und spontan-spielerischen Charakter des Aufstandes betonten, und die in dem Mut, mit der Politik zusammen auch neue Wege der Kunst, ja der Realitätsbetrachtung überhaupt einzuschlagen, *die* neue Qualität und den Schlüssel der Ereignisse sahen.[1] So, als gäbe es schon keine Entfremdung und Umwege mehr, als wäre Negativität und ihre Geschichte zu Ende, die Phantasie an der Macht, Organisation konterrevolutionär und das Leben ein Traum. Sicher hat die spontane Unmittelbarkeit, nur noch und sofort allein das zu tun, was einem Freude macht, befreiende Kraft. Sie hat es vor allem, wenn sie den Arbeitern zeigt, was sie objektiv könnten, und den Herrschenden demonstriert, wie schwach sie sind, wenn die Abhängigen sich verweigern.

Und doch stimmt etwas bedenklich, wenn so rasch auf dem Markt soviel Preis der Phantasie zu finden ist.

Welches Interesse können die Herrschenden an der revolutionären Phantasie haben? Wenn sie Idealismus predigen, wissen sie sehr wohl, warum, und wenn sie Konsumenten zum raschen Verbrauch anreizen, wissen sie es auch. Beides: Idealismus und bewußtloses Konsumieren sind Ersatzbildungen der Freiheit, sollen ablenken. Idealismus ist die eingebildete Allmacht der Worte und Gedanken, der Phantasien und Wünsche, unter Ausschluß der realen Erfüllung und Veränderung; und die Unfähigkeit, sich Konsumverzichten auszusetzen, ist bloß die schlechte Aufhebung des Idealismus. Weil alle mittels ihrer Bedürfnisse manipuliert werden, deswegen ist eine gewisse Art von »freedom NOW«-Unmittelbarkeit, Genuß und Phantasie nur voreilige Befriedigung und wird leicht konterrevolutionär. Solange nicht die Manipulation an ihrer Basis zerschlagen und das Ganze frei ist, droht die Unmittelbarkeit immer wieder umzuschlagen. Noch immer ist der Protest gegen die endlosen Umwege und Vermittlungen in der Gefahr, seine eigenen, partiellen Antizipationen idealistisch für die ganze,

gesicherte Wirklichkeit zu halten und so seinen ungefährlichen Platz im ideologischen und manipulativen Haushalt der Herrschenden einzunehmen. Es geht hier keineswegs um die bekannten liberalen Warnungen vor der wahnhaften Verwechslung von Wunsch und Wirklichkeit. Wenn die Angreifer, die über die gesetzten Regeln hinaus denken und handeln, psychotische Züge anzunehmen drohen, so liegt das nicht nur an ihnen selber: Die Gesellschaft straft fürs Berühren, Tabubrechen. Die die vorwurfsvollen Warnungen vorbringen, sollten sich lieber auf das magisch-irrationale Moment ihres Glaubens an die Macht gesprochener und gedruckter Sprache, und auf die Gründe der Ohnmacht der Sprache besinnen.

Aus der Erinnerung an die Frühphase der fast vollständigen Befriedigung aller Wünsche auf den bloßen Ruf, auf ein Wort hin, speisen sich zwar die revolutionären Kräfte jedes Individuums. Aber sie werden mit eben der Kraft jener Erinnerung auch abgelenkt, umgebogen, und gegen sich selbst gerichtet: notwendig, solange der Frieden nur Erinnerung bleibt, und dem Frieden und der Erinnerung nichts Nennenswertes in der Wirklichkeit entspricht. Hier liegt auch – aber nicht nur – ein libidoökonomisches Problem. Sicher, um überhaupt sich wehren zu können, muß man sich zuallererst selbst Mut machen. Wenn man nicht gleich resignieren und sich unterwerfen will, muß man sich durchaus für stark genug halten, doch eine Entscheidung herbeiführen zu können. Und solange die Erfolge noch keine sind, kommt der Mut, abgesehen von der Verzweiflung, ganz sicher auch aus dem Genuß, der Demonstration, mit der man sich selbst und Anderen seinen Mut darstellen und beweisen kann.

Aber: Narziß fiel bekanntlich ins Wasser und ertrank. Er hatte nicht gewußt, daß es nur sein eigenes, verkehrtes Bild war, das er berühren wollte, und keine Wirklichkeit. So sehen sich viele Rebellen selbst zu.[2] Was sie tun, meint keinen Gegenstand, sondern Handeln am Gegenstand, ist sich eigentlich selbst genug. Wenn man, statt auf den Erfolg seiner Handlungen zu achten, den Akzent vom Handeln *nur* darauf verlegt, sich selbst bei dem, was man tut, zuzuschauen, dann kann man leicht mit der Kontrolle auch den Erfolg, um den es geht, verlieren. Einer ders wissen muß, der Faschist Gehlen, nennt den revoltierenden Subjektivismus, der außer seinem Rausch nichts mehr kennen will: folgenlose Ästhetik. Solange es um Politik geht, gibt es notwendig noch Verzicht, Aufschub. Freilich, wenn es allzu langwierig, und der Verzicht allzu groß wird, kann er sich nur allzuleicht zum Selbstzweck verselbständigen. Um überhaupt erträglich zu

sein, will der Verzicht geliebt werden, muß der Verzichtende es lernen, den Verzicht auf sich selbst als Genuß zu erleben, am Ende die selbstbetriebene eigene Zerstörung.
Spätestens an diesem Punkt trifft sich der Ästhetizismus mit der Reaktion, und was einmal rebellieren und ändern wollte, verfällt der Berührungsangst, dem Tabu, sich mit der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ernsthaft einzulassen. Genüßlich legt die politische Ästhetik Hand an sich selbst, macht die Revolution zum Ritual, und stabilisiert damit die Herrschaft. Im Nachwort zu seinem Kunstwerk-Aufsatz definiert Walter Benjamin den Faschismus als die Ästhetisierung der Politik, zum Zwecke der Ablenkung der in Bewegung geratenen Massen von ihren objektiven Zielen.

»Die zunehmende Proletarisierung der heutigen Menschen und die zunehmende Formierung von Massen sind zwei Seiten eines und desselben Geschehens. Der Faschismus versucht, die neu entstandenen proletarisierten Massen zu organisieren, ohne die Eigentumsverhältnisse, auf deren Beseitigung sie hindringen, anzutasten. Er sieht sein Heil darin, die Massen zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen zu lassen. Die Massen haben ein Recht auf Veränderung der Eigentumsverhältnisse; der Faschismus versucht ihnen einen Ausdruck in deren Konservierung zu geben. Der Faschismus läuft folgerecht auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus. Der Vergewaltigung der Massen, die er im Kult eines Führers zu Boden zwingt, entspricht die Vergewaltigung einer Apparatur, die er der Herstellung von Kultwerten dienstbar macht.
Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik gipfeln in einem Punkt. Dieser eine Punkt ist der Krieg. Der Krieg, und nur der Krieg, macht es möglich, Massenbewegungen größten Maßstabs unter Wahrung der überkommenen Eigentumsverhältnisse ein Ziel zu geben. So formuliert sich der Tatbestand von der Politik her. Von der Technik her formuliert er sich folgendermaßen: Nur der Krieg macht es möglich, die sämtlichen technischen Mittel der Gegenwart unter Wahrung der Eigentumsverhältnisse zu mobilisieren. Es ist selbstverständlich, daß die Apotheose des Krieges durch den Faschismus sich nicht dieser Argumente bedient. Trotzdem ist ein Blick auf sie lehrreich. In Marinettis Manifest zum äthiopischen Kolonialkrieg heißt es: ›Seit siebenundzwanzig Jahren erheben wir Futuristen uns dagegen, daß der Krieg als antiästhetisch bezeichnet

wird . . . Demgemäß stellen wir fest: . . . Der Krieg ist schön, weil er dank der Gasmasken, der schreckenerregenden Megaphone, der Flammenwerfer und der kleinen Tanks die Herrschaft des Menschen über die unterjochte Maschine begründet. Der Krieg ist schön, weil er die erträumte Metallisierung des menschlichen Körpers inauguriert. Der Krieg ist schön, weil er eine blühende Wiese um die feurigen Orchideen der Mitrailleusen bereichert. Der Krieg ist schön, weil er das Gewehrfeuer, die Kanonaden, die Feuerpausen, die Parfums und Verwesungsgerüche zu einer Symphonie vereinigt. Der Krieg ist schön, weil er neue Architekturen, wie die der großen Tanks, der geometrischen Fliegergeschwader, der Rauchspiralen aus brennenden Dörfern und vieles andere schafft . . . Dichter und Künstler des Futurismus . . . erinnert euch dieser Grundsätze einer Ästhetik des Krieges, damit euer Ringen um eine neue Poesie und eine neue Plastik . . . von ihnen erleuchtet werde!‹

Dieses Manifest« – fährt Benjamin fort – »hat den Vorzug der Deutlichkeit. Seine Fragestellung verdient von dem Dialektiker übernommen zu werden. Ihm stellt sich die Ästhetik des heutigen Krieges folgendermaßen dar: Wird die natürliche Verwertung der Produktivkräfte durch die Eigentumsordnung hintangehalten, so drängt die Steigerung der technischen Behelfe, der Tempi, der Kraftquellen nach einer unnatürlichen. Sie findet sie im Kriege, der mit seinen Zerstörungen den Beweis dafür antritt, daß die Gesellschaft nicht reif genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen. Der imperialistische Krieg ist in seinen grauenhaften Zügen bestimmt durch die Diskrepanz zwischen den gewaltigen Produktionsmitteln und ihrer unzulänglichen Verwertung im Produktionsprozeß (mit anderen Worten, durch die Arbeitslosigkeit und den Mangel an Absatzmärkten). Der imperialistische Krieg ist ein Aufstand der Technik, die am Menschenmaterial die Ansprüche eintreibt, denen die Gesellschaft ihr natürliches Material entzogen hat. Anstatt Flüsse zu kanalisieren, lenkt sie den Menschenstrom in das Bett ihrer Schützengräben, anstatt Saaten aus ihren Aeroplanen zu streuen, streut sie Brandbomben über die Städte hin, und im Gaskrieg hat sie ein Mittel gefunden, die Aura auf neue Art abzuschaffen.

›*Fiat ars* – pereat mundus‹, sagt der Faschismus und erwartet die künstlerische Befriedigung der von der Technik veränderten Sinneswahrnehmung, wie Marinetti bekennt, vom Kriege. Das ist offenbar die Vollendung des l'art pour l'art. Die Menschheit, die einst bei Homer ein

Schauobjekt für die Olympischen Götter war, ist es nun für sich selbst geworden. Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt. So steht es um die Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt. – Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst.«[3]

Etwas von diesem Potential lauert auch in der »Revolution«, die *nur Kultur* sagt, und bloße Herrschaft, aber nimmer Natur oder Befriedigung meint. Um Kulturrevolution *allein* war es auch schon dem Jugendstil und der historischen Jugendbewegung gegangen. Die lief 1933 mit fliegenden Fahnen zum Nationalsozialismus über.[4] Die ästhetischen und jugendbewegten Akteure von damals identifizierten sich in und mit der Unterwerfung. Auf Berührung und Veränderung ihrer Gesellschaft, auf einen Eingriff in den eigenen, umsichgreifenden Wahn kam es ihnen nicht an.
Ersatz hält nicht immer in der Nähe. Gerade wenn reale Chancen für sofortige und ganze Befreiung fehlen, wenn Revolution und Destruktion so phantastisch ineinander zu verschwimmen drohen, gilt es, den Zusammenhang zwischen Ästhetisierung und Unterwerfung nicht aus dem Auge zu verlieren, gilt es beim Befreiungs»spiel« linke und rechte Vorstellungen von Revolution deutlich voneinander zu sondern. Die Rechte macht alles Menschliche an der puren Negation fest, sie versucht, vorgeblich, um die menschliche Qualität zu retten und zu kollektiver Steigerung und Seinserweiterung zu gelangen, die Negation ausschließlich gegen die Akteure sich richten zu lassen. Andere mögliche Objekte bleiben dann allerdings verschont. Der Ästhetizismus kann sich auf den Mai nicht berufen. Die heroische »Umkehr der Antriebsrichtung« fand nicht statt, die Herrschenden und ihre Handlanger blieben nicht verschont. Das uneingestandene Hauptinteresse der politischen Ästhetik – und das der Bourgeoisie an der isolierten, auf sich selbst zurückgeworfenen Phantasie – ist: Wie hindert man die Veränderungsversuche am besten daran, aus der Vergeblichkeit, aus dem Kontinuum der rituellen Wiederholung auszubrechen, wie kommt man unter Verwendung der Mobilisation um die Revolution herum . . .
Als bloßes, falsches oder notwendig falsches Bewußtsein existiert der Überbau nicht mehr (wenn er überhaupt jemals das und nichts weiter gewesen ist). Das Krisenmanagement steckt längst in der Triebstruktur: als

Selbstgenuß, dem alles zum ästhetischen Phänomen und zum Ritual wird.
Weil der Ästhetizismus Krisenmanagement in der Triebstruktur ist, muß Poësis, die befreiende Phantasie, *damit sie an die Macht kommt*, es lernen, sich zu kontrollieren und zu organisieren, muß sie es lernen, das Fremde – statt bloß sich selbst – zu begreifen, ohne sich daran zu verlieren.

Anmerkungen

1 Typisch dafür, unter allerlei kritischen Gesten versteckt, ist der Aufsatz von Edgar Morin, »pour une sociologie de la crise«, in *communications* Nr. 12, Paris 1968.
2 Z. B. jener Genosse, der am Tegeler Weg, als für einen Moment weit und breit kein Mensch zu sehen war, aus kürzester Entfernung einen verletzt am Boden liegenden Ordnungsbüttel mit mehreren Steinwürfen traktierte.
3 Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/M. 1963. Nachwort, s. 48 ff.
4 Mit Ausnahme der kleinen Minderheit um Eberhard Koebel, die in die KP und den kämpfenden Untergrund (nicht: »underground«) ging.

Konrad Boehmer/Ton Regtien
Provo—Modell oder Anekdote?

Zur Funktion und Ideologie einer Protestbewegung

Da über die politische Bedeutung der niederländischen Provo-Bewegung im allgemeinen unklare Vorstellungen herrschen, ist die These vorwegzunehmen und dann an Theorie und politischer Praxis der Provos zu exemplifizieren: Wiewohl die Existenz von Provo teilweise den Anstoß zur politischen Aktivität niederländischer und ausländischer Studentengruppen gegeben hat, können weder die theoretischen Überlegungen noch die organisatorischen Praktiken der Provos als Modell einer auf Veränderung des gesellschaftlichen Gesamtzustandes gerichteten politischen Bewegung gelten.

Provo ist keine originäre politische Bewegung gewesen, sondern das Resultat einer Fusion verschiedener Gruppen, die sich ihrerseits wiederum auf die verschiedensten Aspekte der zumeist völlig unpolitischen Protestbewegungen beriefen, in welchen sich nach dem zweiten Weltkrieg vor allem in den Vereinigten Staaten und in Frankreich das Ungenügen der jungen Generation über das durch Jalta, die Inauguration des Kalten Krieges und die rasch zunehmende Konsolidierung des Monopolkapitalismus ihr auferlegte Dasein ausdrückte. Wiewohl Provo sich weiter entwikkelt hat als all diese Bewegungen, teilt es dennoch mit ihnen ein Moment ideologischer Konfusion und mangelnder politischer Artikulation: die in Frankreich aus dem Existentialismus hervorgegangene Mode und Subkultur machten jeglichen Ansatz zu politisch relevantem Denken zunichte; die Unzufriedenheit der Nachkriegsgeneration der Vereinigten Staaten drückte sich entweder in pur subjektiver Kriminalität aus oder in unreflektierter Unterwerfung unter Autoritätssymbole, wie sie in der Heldenverehrung des James Dean wohl am deutlichsten zum Ausdruck kam. Mit diesen Symbolen sich zu identifizieren galt als Form eines Protestes, den man in keiner Hinsicht politisch nennen kann, weil er die Individuen gesellschaftlich isolierte, indem er ihnen private Befriedigung gewährte. Für diese Sphäre steht zu Beginn von Provo der Name Robert Jasper

Grootvelds, der bis 1965 in Amsterdam als »Anti-Rauch-Magier« mit mystisch-geheimnisvollen Happenings von sich reden machte und vorgab, gegen die Vermarktung des Todes durch die Zigarettenindustrie sich zu wenden. Seine Happings schlossen sich an amerikanische und westdeutsche Vorbilder an, vermochten jedoch nicht, dem Zeremoniell der Aktionen irgendeine aufklärerische Funktion oder gar politische Bedeutung zu geben. Der Name Roel van Duyn steht für eine andere Tendenz, deren Amalgamierung mit den Anschauungen und Aktivitäten Grootvelds zum Entstehen von Provo geführt hat. Van Duyn hatte sich bis 1965 an pazifistischen Aktionen beteiligt und spielte eine Rolle innerhalb einer Gruppe von Links-Pazifisten, die vorwiegend anarchistische, politisch wenig präzisierte Anschauungen vertraten.

Als Jasper Grootvelds Jünger und die Anhänger Roel van Duyns im Sommer 1965 sich zusammentaten, erwartete wohl jede Gruppe von der anderen intuitiv, daß diese den eigenen Standpunkt zu verdeutlichen im Stande sein werde.[1] Grootvelds mystische Aktionen gerieten durch das Zusammengehen beider Gruppen zu Provokationen, Van Duyns Ideen konnten sich in Manifestationen artikulieren, deren Originalität ihnen die Chance weiterer Verbreitung gab; die traditionellen pazifistischen Demonstrationszüge hatten sich totgelaufen. Die Fusion der beiden Tendenzen ist jedoch nicht unter einem spezifischen gesellschaftlichen Druck entstanden, der etwa im Jahre 1965 härter gewesen wäre als der allgemeine Druck gesellschaftlicher Zustände auf die Individuen – sie ist wohl eher als Konsequenz der zunehmenden Frustration der Individuen innerhalb eines kapitalistischen Industriestaates zu sehen. Sie war somit weder das Resultat einer druchgreifenden Analyse der politisch-ökonomischen Verhältnisse noch eine Reaktion auf spezifische politische Ereignisse, sondern ein gesellschaftlich schon stark Vermitteltes: sie kam nicht zustande als politisch-konkrete Opposition gegen klar erkannte Ursachen der gesellschaftlichen Mißverhältnisse, vielmehr als Reaktion auf deren paralysierende Auswirkung. Die Politisierung von Provo ist denn auch nicht einer durch Aktion vermittelten wachsenden Einsicht in die ökonomischen Grundlagen der gesellschaftlichen Normen zu verdanken, sondern von außen an die Bewegung herangetragenen Momenten, die gleichwohl zum Teil von ihr verursacht worden sind.

Zu den ersten Konfrontationen der Provos mit der Polizei kam es in dem Augenblick, in welchem Grootveld für seine magischen Happenings einen

Fetisch gefunden hatte: eine kleine Statue im Zentrum Amsterdams. Die war von einer großen Zigarettenfirma gestiftet worden und zog darum den Haß des Anti-Rauch-Magiers auf sich, der sie mit weißer Farbe beschmierte, mit Kränzen umgab oder mit lodernden Flammen, anstatt sie ganz einfach in die Luft zu jagen. Amsterdams Obrigkeit hat diese unschuldigen und unartikulierten Protestreaktionen, die an ihrem eigenen Ästhetizismus Genüge fanden, gegen Ende 1965 ohne Zweifel falsch, das heißt politisch, interpretiert und gegen die Teilnehmer der Happenings Polizei eingesetzt. Die Konfrontation der Anti-Rauch-Folkloristen mit prügelnden Polizisten brachte Provo unverhofften Zuwachs: viele junge Leute, vor allem Studenten, wurden, obwohl zuerst nur neugierige Zuschauer, von den Polizeiknüppeln getroffen. Noch im gleichen Herbst wirkte diese spontane Solidarisierung sich innerhalb der Provo-Bewegung selber aus. Viele der mit Provo sympathisierenden Studenten hatten sich etwa zur selben Zeit, vermittelt durch Kampagnen des AStA (niederländisch: ASVA) beider Amsterdamer Universitäten, mit der Vietnam-Frage konfrontiert gesehen und ihre hierdurch gewonnenen Einsichten in einem Teach-in diskutiert, welches im Herbst 1965 immerhin 3000 Studenten in der Amsterdamer »Koopmansbeurs« zusammenbrachte. Das Vietnam-Problem, wohl das auslösende Moment aller Studenten-Aktionen der letzten Jahre, ist in den Niederlanden nicht von Provo an die Öffentlichkeit gebracht worden, sondern von den Studenten, die es in Provo hineintrugen.

Auch die folgende Etappe in der Entwicklungsgeschichte Provos ist durch äußere Umstände bestimmt. Ihr Höhepunkt ist die Hochzeit der niederländischen Kronprinzessin Beatrix mit einem Deutschen. Daß diese Hochzeit die Gemüter der niederländischen Bürger so stark bewegt hat, ist auf das tiefe Trauma zurückzuführen, welches die Bevölkerung seit den Jahren der nationalsozialistischen Besetzung drückt. Im Gegensatz etwa zu den Franzosen ist es dem niederländischen Widerstand aufgrund geografischer Umstände und einer dem Feind gegenüber viel zu geringen Bevölkerungszahl niemals gelungen, den Besatzern einen empfindlichen Schlag zu versetzen. Daher rührt das tiefe Mißtrauen gegen den Koloß Deutschland und das anhaltende Ressentiment gegen die Deutschen, welches die Agitation der Bürger jedoch nur dem Anschein nach mit derjenigen der Provos vereinte. Denn die Ausgangspunkte waren recht verschieden. Ging es der bürgerlichen Schicht vor allem darum, die Hochzeit ihrer zukünfti-

gen Monarchin mit einem Deutschen abzuwenden, der zudem noch unter deutscher Fahne gekämpft hatte, so waren für die Kampagne der Provos zwei andere Argumente von Bedeutung. Sie nahmen die Entrüstung vor allem zum Anlaß, sich gegen die Monarchie überhaupt zu wenden und die Ausrufung der Republik zu fordern; darüber hinaus demonstrierten sie durch den Widerstand gegen die Hochzeit der Oranierprinzessin den autoritären Charakter solcher bloßer Staatsraison sich verdankender Beschlüsse, die keinerlei Rücksicht auf demokratische Forderungen nehmen. Die Ereignisse des 10. März 1966 sind durch die Fernsehübertragung des makabren Hochzeitszuges weithin bekannt, der sich durch einen Nebel von Rauchbomben hinschleppte.[2] Der auf viele Häuserwände gemalte Spruch »Ik wil mijn fiets terug« (Ich will mein Fahrrad zurück) symbolisierte die beißende Ironie der Bevölkerung, die die durch die deutschen Besatzer massenweise zu Kriegszwecken gestohlenen Fahrräder noch nicht vergessen hatte.

An jenem Hochzeitstag kam es zu schweren Zwischenfällen und zu brutalen Maßnahmen der Polizei, die wahllos zusammenknüppelte, was ihr verdächtig schien: nicht nur Provos, die mit orangefarbenen Kostümen[3] sich tarnten, sondern auch bürgerliche Zuschauer und sogar Kinder einer monarchistischen Organisation, die – vergeblich – durch orangefarbene Kleidung rechte Gesinnung zur Schau trugen. Zur härtesten Konfrontation zwischen Provos und Polizei kam es neun Tage später anläßlich einer Fotoausstellung, die die Brutalität des Polizeiauftretens dokumentierte. Bezeichnend ist wiederum, daß diese Ausstellung, die in den Räumen des Verlags sozialistischer Literatur Polak und Van Gennep auf der Amsterdamer Prinsengracht stattfand, nicht von den Provos, sondern von Studenten organisiert worden war. Obwohl die Konfrontation der zahlreichen Zuschauer mit der an beiden Enden der schmalen Gracht stationierten Polizei wohl die brutalste gewesen ist, die Provo erlebt hat[4], zogen die Provos daraus keine politischen Konsequenzen. Sie versäumten auch eine tiefgreifendere Analyse der Motive, die der zunehmenden Brutalität der Polizei zugrunde lagen. Wohl wurde von »faschistischen Methoden« gesprochen und von der Brutalität einer die »Interessen des Kapitalismus mit allen Mitteln verteidigenden Polizei«. Doch übergingen solche globalen Erklärungen die spezifische Situation. Sie sahen ab von der totalen Fehleinschätzung des Phänomens Provo durch die Amsterdamer Behörden. Diese hielten die Bewegung von vornherein für politisch gefährlich

und führten durch brutale Unterdrückungsversuche die politische Radikalisierung von Provo erst herbei. Bezeichnend ist die Oberflächlichkeit der Analyse auf beiden Seiten.

Daß die Provos die zunehmende Radikalisierung der Polizei sowie die unglaubliche Härte der Justiz weder korrekt analysierten noch die notwendigen politisch-taktischen Konsequenzen zogen, liegt nicht nur an der Konfusion ihrer zwischen Politik und Ästhetik, Reformismus und Radikalismus hin- und herschwankenden Anschauungen, sondern vor allem an der klassenmäßigen Zusammensetzung dieser Gruppe, die so buntscheckig war wie die von ihr produzierten Überzeugungen. Längst schon hatten politisch bewußtere Studenten, die sich angesichts der zunehmenden Repression mit den Provos solidarisierten, Konflikte in die Bewegung hineingebracht und den ursprünglich mystisch-pazifistischen Ausgangspunkt in Frage gestellt. Hinzu kam, daß eine Reihe von Arbeiterkindern und jungen Arbeitern sich den Provos anschloß. Dadurch wurden Konflikte deutlich, die die Provos der ersten Stunde nur vage gespürt hatten, die nämlich zwischen individueller Intelligenz und deren systematischer Unterdrückung innerhalb der Arbeitssphäre. Provos wie Rob Stolk oder Peter Bronkhorst hatten bis dahin diesen Konflikt nur in der persönlichen Sphäre austragen können: der frustrierende Druck des kleinbürgerlichen Arbeitsmilieus hatte ihnen jeden Beruf und jeden Job verleidet. Ähnlich wie die Arbeiter- und Kleinbürgerkinder der Nachkriegsjahre in den USA reagierten sie allergisch gegen jegliche, die Ordnung und die Unterdrückung der niederen Klassen organisierende Instanz. Hierdurch standen sie in Gegensatz zu den traditionelleren Anschauungen der anderen Provos, die zum Beispiel in der Konfrontation mit der Polizei eine spielerische Angelegenheit sahen, ein »ludiek evenement«, und somit den politischen Charakter solcher Konfrontationen verkannten.

Die aus der verschiedenen sozialen Herkunft der einzelnen Provos resultierenden Konflikte sind niemals auf ihren Klassencharakter hin analysiert, sondern höchstens als theoretische Differenzen verstanden und ausgetragen worden. Das Auftreten der Provos gegenüber Polizei und Justiz war viel stärker von subjektiver Emphase bestimmt als von einer adäquaten Analyse der gesellschaftlichen Funktion dieser Organe. Die zweischneidigen Reaktionen der Provos auf die Exzesse der Polizei wurden überdies durch einen Unsicherheitsfaktor bestimmt, der hinzukam,

ohne daß die Provos den Ansatzpunkt zu seiner politischen Kontrolle hätten finden können. Eine Menge Halbstarker nämlich mischte sich in die Demonstrationen, ausschließlich darauf bedacht, die Polizei zu provozieren und es zu Straßengefechten kommen zu lassen, deren Opfer dann die demonstrierenden Provos und ihre politischen Sympathisanten wurden. Auch die Justiz, die den Provos gegenüber in zunehmendem Maße als rächende Instanz auftrat und dabei ihre eigenen bürgerlich-legalistischen Normen grob mißachtete, wurde von den Provos niemals auf ihren Klassencharakter hin analysiert. Deshalb fehlte ihren Aktionen gegen diese Un-Rechtsprechung eine einheitliche Linie. Ihre Protestaktionen blieben vorwiegend bestimmt durch Entrüstung, machten jedoch die gesellschaftlichen Ursachen nicht deutlich. Auch Louis Sinners Dokumentationsbuch *Provo's en Justitie*, welches eindrucksvolle Beispiele einer total pervertierten bürgerlichen Rechtsprechung bringt, ist über eine theoretisch vage Kritik an der Funktion dieser Rechtsprechung nicht hinausgekommen. Die hier gezogene Parallele zwischen Provo-Prozessen und mittelalterlichen Hexenprozessen mag einen Aspekt dieser Rechtsprechung beleuchtet haben, sie trug aber zum Selbstverständnis dieser Gruppe im Spiegel der gesellschaftlich sanktionierten Instanzen nicht viel bei. Auch die simple Interpretation, die Justiz diene dazu, die »öffentliche Ordnung« zu garantieren, bleibt im Vorfeld einer adäquaten Analyse stecken; umgekehrt wäre zu zeigen gewesen, daß die Justiz als Instrument zur Wahrung von Klasseninteressen recht oft die Störung eben dieser Ordnung in Kauf nimmt. Indem die Justiz das Austeilen von Flugblättern, eine nach niederländischem Gesetz legale Handlung, aufgrund fadenscheiniger Argumente der Staatsanwaltschaft wie ein schweres Vergehen verurteilte, leitete sie eine Eskalation ein und riskierte zeitweilig sogar eine Solidarisierung entrüsteter Bürger mit Provo. Die Eskalation wurde politisch nicht durch die Provos gesteuert, sondern blieb im Vorfeld spontaner Solidarisierung stecken, ohne daß die Provos es vermocht hätten, allgemeine Unzufriedenheit zu übersetzen in eine politische Praxis, die auf die Aufhebung von deren politisch-ökonomischen Gründen gezielt hätte.

Am deutlichsten zeigt der politische Höhepunkt in der Geschichte Provos, wie wenig die Eskalation des Protests und der sozialen Unruhe auf eine gezielte politische Strategie zurückging. Der Aufstand der Amsterdamer Bauarbeiter am 14. Juni 1966, der in eine den Pariser Maitagen recht

ähnliche Revolte mündete, war das Resultat einer völlig falschen Reaktion der Obrigkeit auf einen Gewerkschaftskonflikt, der mit den Provos nichts zu tun hatte, als eine unmittelbare Konfrontation aufständischer Gruppen mit den Ordnungsmächten. Gleichwohl hat das Auftreten der Polizei den Provos gegenüber an der Auslösung des Aufstandes mitgewirkt. Dieses Auftreten hatte im Laufe des vorhergegangenen Jahres quasi rassistische Züge angenommen. Regelmäßig konnte man bei Demonstrationen oder in gespannten Situationen beobachten, daß die Polizei nicht mehr »zweckmäßig« operierte, das heißt, die – vermeintlichen – Schuldigen ergriff, sondern daß sie sich ein fast biologisches Feindbild geschaffen hatte: wer weiße Jeans (nebst weißer Jacke das von den Provos bevorzugte Kleidungsstück; auch die Provo-Projekte hießen »weiße Pläne«) oder lange Haare trug, wurde bei der erstbesten Gelegenheit von der Polizei zusammengeknüppelt, ganz gleich, ob er an irgendeiner Demonstration beteiligt war oder nicht. (Des öfteren waren die Autoren Zeugen folgender Szene: Die Polizei bewacht ein »Happening« oder eine Demonstration. Neugierige Zusachauer drängen hinzu, unter welchen sich Individuen befinden, die dem Feindbild der Polizei entsprechen. Diese wendet sich von der Demonstration ab und schlägt wie wildgeworden in die Zuschauergruppe hinein.)

Zu der gewaltsamen Konfrontation der Polizei mit den Amsterdamer Bauarbeitern hat zunächst nicht der politische Inhalt des Konflikts geführt, sondern – vermittelt, wie beinahe alles, was im Umkreis Provos geschah – das von Aussehen und Aktivität der Provos hergeleitete verschwommene Feindbild. Der Bauarbeiterkonflikt war ursprünglich rein gewerkschaftsintern. Bei der Auszahlung der Urlaubsprämien sollten die nicht der offiziellen – sozialdemokratischen – Gewerkschaft angeschlossenen Bauarbeiter, die zumeist der kommunistischen Gewerkschaft angehören, die Verwaltungskosten durch 2 % ihres Gehaltes mitfinanzieren. Dieser Betrag wurde automatisch abgezogen und sollte ausschließlich dem bürokratischen Apparat der sozialdemokratischen Gewerkschaft zugute kommen. Die Ansammlung unzufriedener Arbeiter vor den Auszahlungsbüros konnte die Polizei nicht mehr als einen internen Konflikt begreifen: seit den Demonstrationen der Provos war für sie jede Ansammlung zum staatsgefährdenden Akt geworden. Indem sie die Arbeiter mit massiver Gewalt von den Auszahlungsbüros wegzudrängen versuchte, provozierte sie eine Gegenreaktion, die weitaus heftiger war als diejenige,

die Provos hätten leisten können. In dieser Reaktion kam der Haß mancher Arbeiter gegen eine Polizei zum Vorschein, die ihre Kinder – Provos – schon früher zusammengeschlagen hatte. Mehrfach konnte man während des Juni-Aufstands von Arbeitern hören, daß eine Polizei, die Arbeiterkinder prügele, zerschlagen werden müsse. Zu Solidarisierung der Provos mit den Arbeitern hat diese Überzeugung leider nicht geführt.
Nach außen hin ist der Aufstand, der eigentlich Sache der Arbeiter und der mit diesen sich solidarisierenden Bevölkerung war, als unmittelbar von den Provos inspirierte Aktion dargestellt worden. Es hat sich dabei nicht nur um einen Trick der herrschenden Schichten gehandelt, wiewohl diese recht schnell begriffen, daß eine propagandistische Identifikation des Aufstandes mit den vor allem in den kleinbürgerlichen Schichten noch verhaßten »langhaarigen, arbeitsscheuen Elementen« den Aufstand eindämmen und somit recht schnell paralysieren konnte. Vor allem jedoch war das Bewußtsein der niederländischen Bourgeoisie durch die politisch relativ harmlosen Aktivitäten der Provos derart in Verwirrung geraten, daß ihr jegliche politische Bewegung außerhalb des Rituals nutzloser Parlamentsdebatten wie eine von den Provos angezettelte Verschwörung erschien. Daraus läßt sich ersehen, daß eine Konfusion des bürgerlichen Bewußtseins und Selbstverständnisses umschlagen kann in repressive Maßnahmen, die so brutal sind, als ginge es um die Verteidigung der unmittelbaren ökonomischen Interessen der Bourgeoisie.
Die Provos haben sich keineswegs mit den gewerkschaftlichen Forderungen der Arbeiter solidarisiert, um auf dieser Basis gegen die repressiven Maßnahmen der Polizei zu kämpfen. Sie sahen die Bauarbeiter lediglich als neue Opfer polizeilicher Willkür. Der Aufstand, der zwei Tage lang Amsterdam in ein Schlachtfeld verwandelte, schien nur nach außen hin eine koordinierte Aktion verschiedener Gruppen zu sein. In Wirklichkeit operierten Arbeiter und Provos getrennt. Programmatisch wurde die Trennung von dem Augenblick an, in welchem die rechts-reaktionäre Tageszeitung *De Telegraaf* eine für die Geschichte der niederländischen Presse beispiellos faschistoide Hetzkampagne gegen die »Unruhestifter« begann[6], in welcher sie den Unterschied zwischen den politischen Forderungen der Arbeiter und den Beweggründen der Provos bewußt verschleierte. Dies führte dazu, daß die Arbeiter sich von den Provos distanzierten, um nicht selber in Mißkredit zu geraten. Beim Sturm auf das Pressehaus des *Telegraaf*, wo übrigens ähnliche Taktiken angewandt

wurden wie später am Springer-Hochhaus in Berlin (Sabotage der Auslieferung neuer Hetz-Editionen, Umzingelung, Isolierung des Redaktionspersonals von der Straße etc.), agierten Arbeiter und Provos allerdings noch gemeinsam, wiewohl die Initiative bei den Arbeitern lag.[7] Für diesen Höhepunkt politischer Aktivität innerhalb der Provo-Ära ist bezeichnend, daß die Arbeiter und die CPN (Communistische Partij Nederland) den Provos gegenüber ähnlich allergische Feind-Normen entwickelten wie die bürgerlichen und extrem rechtsgerichteten Schichten des Landes. Die Konsequenz daraus war, daß die Studenten, die die Gründe des Konflikts viel deutlicher erkannt hatten als die Provos, vom Sprachrohr der Arbeiter, der kommunistischen Zeitung *De Waarheid*, brüsk und unversöhnlich zurückgewiesen wurden, weil diesem Organ mittlerweile die gesamte Jugend anarchistischer Ideen verdächtig geworden war. Die Parallele zur Reaktion der *Humanité* im Mai 1968 bietet sich an.[8] Abgeordnete des Amsterdamer ASVA, die am Abend des 14. Juni zum Sitz des Streikkomitees gingen, um ihre Hilfe und ihre Solidarität anzubieten, wurden ohne Angabe von Gründen zurückgewiesen. Damit hatte die CPN ihre Chance verpaßt, den bis dahin begrenzten Aufstand unter ihre organisatorische Kontrolle zu bringen und ihn so zu einem allgemeinen Aufstand auszuweiten. Die Revolte, die angesichts der durch das Auftreten der Polizei explosiv geladenen Atmosphäre in der Stadt nicht ausbleiben konnte, mündete denn auch am 15. Juni in ein vollständiges Chaos: alle Gruppen operierten getrennt voneinander, doch am gleichen Fleck: Arbeiter, Provos und Studenten. Im Laufe des Tages wurde die Stadt durch Reichspolizei besetzt, die Unruhen wurden in relativ kurzer Zeit niedergeschlagen.

Bezeichnend für die weitere Entwicklung ist die Tatsache, daß die Provo-Gruppe sich auch nach diesem überaus wichtigen politischen Ereignis nicht genügend zu politisieren vermochte, um die sozialen Spannungen in politische Aktion umzusetzen. Spätestens seit dem Juni-Aufstand war es klar, daß die Provo-Pläne nichts weiter als unschuldige Reform-Programme waren, die das System keineswegs in Frage stellen konnten. Der Juni-Aufstand hat faktisch den organisatorischen und politischen Verfall von Provo eingeleitet. Zum ersten war er gewaltsamer als alle bisherigen Provo-Aktionen verlaufen. Zum zweiten ist es Provo nicht gelungen, vermittelt durch die Ereignisse des 14. Juni sich selber politisch zu definieren. Schon im Laufe des Herbstes 1966 ließ sich beobachten, wie die ideologi-

sche und organisatorische Konfusion das äußere Erscheinungsbild der Gruppe zu bestimmen begann: ihr Zusammenhalt lockerte sich, und die einzelnen Richtungen begannen, voneinander unabhängige Aktionen durchzuführen. Die umfangreichen Vietnam-Aktionen jenes Herbstes gingen nicht auf eine Politisierung der Provos zurück. Sie wurden zum überwiegenden Teil von den zunehmend politisch bewußter werdenden Studenten und von anderen politischen Organisationen organisiert. Zwar haben die Provos sich aktiv an ihnen beteiligt, doch ihre Rolle als politische Avantgarde der Jugend hatten sie längst abtreten müssen an andere Gruppen, vornehmlich an die Studenten Vakbeweging (SVB), die niederländische, dem deutschen SDS vergleichbare Studentengewerkschaft.
Während die Studenten, vermittelt durch die Kriegsereignisse in Vietnam, sich zu politisieren begannen und – ähnlich wie in den USA oder der Bundesrepublik – die politischen Verhältnisse des Landes und diejenigen an den eigenen Hochschulen in allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhängen begriffen, während ihre Kritik und ihre Aktionen in immer stärkerem Maße gegen die Totalität des Systems sich wendete, begann Provo einen reformistischen Kurs zu steuern, der allerdings in den theoretischen Schriften der prominenteren Provo-Ideologen schon lange vorgezeichnet gewesen war. Während die Studenten auf die Straße gingen, nahm Provo – im Herbst 1966 – an den Gemeindewahlen teil. Der Provo-Revisionist[9] Duco van Weerlee hat diese Wahlbeteiligung reformistisch verteidigt[10]: »Man weiß, wer wir sind und was wir wollen. Warum sollten wir den Amsterdamern die Chance nehmen, ihre Interessen durch uns wahrnehmen zu lassen? . . . Wenn die Provos sich außerhalb des Wahlsystems stellen und nicht an den Kommunalwahlen teilnehmen, so vertun sie die Chance, das Funktionieren unserer Demokratie von innen heraus zu verbessern. . . . Provo beansprucht weniger, die Partei von morgen zu sein . . ., als einen Beitrag zur Verlebendigung und Demokratisierung der politischen Repräsentanz zu leisten. Wir werden kritisieren, enthüllen und Vorschläge machen, die dann die großen Brüder« – gemeint sind die großen Parteien – »übernehmen und ausarbeiten mögen. So wird sich alles gut regeln.« Diesem Dokument politischer Unbedarftheit stand ein Motiv gegenüber, welches von einer anderen Provo-Gruppe vorgebracht wurde: die Teilnahme Provos an den Gemeinderatswahlen wurde als eine Art politisches Happening verstanden. Der Wahlslogan hieß »Stem Provo – kéjje lachen« (Wähl'ste Provo – kann'ste lachen). Keines der beiden Mo-

tive verhüllt jedoch den eklatanten Mangel an politischem Bewußtsein. So verwundert es auch nicht im geringsten, daß der immerhin mit 16 000 Stimmen gewählte Provo-Abgeordnete Bernhard de Vries, abgesehen von der Produktion einiger mittelmäßiger Witze, im Amsterdamer Stadtrat *nichts* geleistet hat. Weder ist es ihm (oder seinem Nachfolger Luud Schimmelpenninck) gelungen, innerhalb des Parlaments politische Projekte der Provos durchzusetzen, noch hat er versucht, in der Einsicht, daß das von ihm akzeptierte parlamentarische System die Durchsetzung solcher Pläne objektiv unmöglich macht, die immerhin nicht geringe, mit Provo sympathisierende Wählerschaft außerhalb des Parlaments zu konsolidieren.

Auf die Radikalisierung außerhalb der eigenen Reihen reagierte Provo mit Anpassung und Zersplitterung. Im Frühjahr 1967 hatten sich die verschiedenen Strömungen, aus denen die Gruppe einst entstanden war, wieder voneinander isoliert. Diejenigen Provos (es waren nur einzelne), die sich durch die Bewegung politisch radikalisiert hatten, arbeiteten entweder in der Studentengewerkschaft oder in der Sozialistischen Jugend mit. Die Gruppe um Jasper Grootveld hielt happeningartige Veranstaltungen ab, die als Diskussionsforum gemeint waren, jedoch ausnahmslos in mystische Feiern mündeten, deren chaotischer Verlauf jede politische Diskussion oder Bewußtwerdung der Teilnehmer verhinderte. Hans Tuynman und seine Anhänger kehrten zum Haschisch zurück, Roel van Duyn und Rob Stolk betrieben noch eine Zeitlang »Untergrundaktivitäten«, und Bernhard de Vries ging zum Film. Als im Herbst 1967 bei einem großen Meeting in Amsterdams Vondelpark beschlossen wurde, Provo aufzulösen, war diese Bewegung faktisch schon längst verfallen, politisch irrelevant und zur reinen Folklore geworden. Die Anhänger des »Provo-Ludens« gingen in der Hippie-Bewegung auf und ließen sich von den politischen Autoritäten umstandslos in zwei große Hippie-Zentren abschieben, wo sie ungestört Kiff rauchen und Hirtenflöte spielen dürfen.

Der geschwinde Verfall von Provo, die bruchlose Integration, das schließliche Aufgehen in der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und ihrer herrschenden Ideologie sind in den theoretischen Prämissen der Bewegung schon vorgezeichnet: nicht nur durch die bemerkenswerte Scheu vor einer Analyse der ökonomisch-politischen Zustände, wie sie durchweg die Schriften der Provos kennzeichnet, sondern auch durch die Tatsache, daß

Provo sich niemals über die Voraussetzungen seiner ideologischen Positionen klar geworden ist. Die vage anarcho-pazifistische Haltung, die daraus resultierte, hat die möglichen Ansätze zu einer nicht integrativen politischen Praxis von Beginn an verschüttet. Weder Van Duyn noch Rob Stolk oder gar Jasper Grootveld haben die politische Frage beantworten können, die jede Bewegung mit anarchistischen Zügen sich zu stellen hat: Wie sollen die bestehenden Machtverhältnisse zum Einsturz gebracht werden, wenn diejenigen, die den Umsturz bewerkstelligen wollen, innerhalb ihrer eigenen politischen Praxis schon den Abbau jeglicher Form von politischer Autorität vorweggenommen haben? Wiewohl manche Provos sich durchaus der Schwäche der Bakuninschen Antwort auf diese Frage bewußt waren, praktizierten sie – anstatt die Frage selber zu durchdenken – de facto die Bakuninsche Lösung: sie verstanden sich als elitäre Gruppe. Freilich taten die Anführer dies nicht explizit, sondern wurden zu jener Praxis durch ihr Unvermögen gezwungen, die Provos politisch bewußt zu machen und sie zu selbständiger, politisch disziplinierter Praxis anzuregen. Ihre Überzeugung zum Beispiel, die Polizei lasse sich umfunktionieren, wenn man nur recht lieb zu ihr sei (die Parole hieß: »Sei lieb zur Polizei«, ihr Schluß: »Onkel Wachtmeister«), war nichts anderes als ein Ausdruck ihrer Ohnmacht und ihres mangelnden Willens, die Koordinaten des bestehenden Systems zu durchbrechen. Es gibt in der Geschichte von Provo kein einziges Beispiel dafür, daß Aktionsformen entwickelt worden wären, die prinzipielle Veränderungen zum Ziel gehabt hätten. Im Gegenteil: die mangelnde Entschlossenheit zum politischen Kampf drückte sich jeweils in reformistischen Programmen aus, die nur dem Scheine nach radikal waren. Im Falle der Polizei sah das Programm so aus: »Der Polizist muß wieder Ihr Freund werden, ein Bobby, ein Sozial-Arbeiter mit Bonbons und Heftpflastern in der Tasche.«[11] Naiv unterstellt das Wort »wieder«, daß die Polizei jemals solche Funktionen gehabt hätte. »Der Weiße-Hühner-Plan[12] will auf die Entwaffnung der Polizei hinaus, so wie sie in England schon durchgesetzt worden ist. Die Polizei soll nicht nur bei Happenings und Demonstrationen, sondern auch sonst und immer unser bester Kamerad sein. An Stelle blauer Uniformen und Gummistöcke soll sie eine weiße Uniform und eine Trommel tragen, in welcher sich Streichhölzer für Passanten befinden, die eine Zigarette rauchen wollen, Präservative für Minderjährige und Hühnerkeulen für hungrige Passanten.«[13] Diese Forderungen sind nicht nur völlig unreflektiert (so zum Bei-

spiel, wo angenommen wird, die englische Polizei habe keine repressive Funktion mehr, nur weil sie unbewaffnet ist), sie sind nicht nur naiv und kindisch (der Präservative austeilende Polizist würde die Existenz einer Polizei völlig überflüssig machen), sie verraten auch ein nicht geringes Maß von aus Furcht geborener Anpassung. Das Bild des Polizisten, wie es aus Provo-Reformplänen hervorgeht, ist vor allem das Bild eines entmachteten Polizisten, der die Reformisten nicht mehr schlagen kann. Die Funktionen, die ihm ansonsten noch zugedacht werden, verdecken diesen eigentlichen Kern. Dieser wiederum drückt den Wunschtraum der Provos aus, Gesellschaft lasse sich gewaltlos, durch Liebe und Überredung ändern. Er impliziert die Vorstellung, diese Gesellschaft sei dann schon humaner, wenn einige ihrer Institutionen ein freundlicheres Gesicht zeigen, so als wäre ein Krebskranker dadurch zu heilen, daß man ihn zum Friseur schickt.

Dergleichen Ideengut gründet nicht zuletzt in einer niederländischen Tradition. Das Land, dessen Bürgertum einst die politische Emanzipation gelungen war und dessen relativ ausgeglichener Wohlstand weniger auf der Ausbeutung der eigenen arbeitenden Klassen als auf der der Kolonien beruhte, hat seine Klassenstruktur und die sozialen Spannungen theoretisch niemals so deutlich reflektiert wie die großen Nachbarländer. Der eigentliche Klassenkampf der Niederlande sind die Befreiungsbewegungen der Kolonien. Erst wenn diese sich vom Mutterland vollständig emanzipiert haben[14], werden die sozialen Gegensätze innerhalb der Niederlande sich krasser artikulieren. Wiewohl in verschiedenen Artikeln der Provo-Publikationen auf das ökonomische Verhältnis zwischen den Niederlanden und den Kolonien und auf die Funktion der niederländischen Industrie bei der Ausbeutung der Dritten Welt Bezug genommen wurde, sind die daraus zu ziehenden gesellschaftspolitischen Konsequenzen nicht in die Provo-Konzepte eingegangen. Diese beruhen zum überwiegenden Teil auf dem Scheinfrieden des Mutterlandes.

Die geistige Tradition, auf welche Provo sich ausdrücklich berief, ist denn auch durch einen utopisch-irrealen Mystizismus gekennzeichnet, wie er vielen in den Niederlanden entwickelten Konzeptionen einer künftigen Gesellschaft anhaftet. Diesen Entwürfen eignet ein gemeinsamer Zug: sie überschlagen allesamt die Phase der sozialen Emanzipation und der Klassenkämpfe, die ihrer eigenen Realisierung voranzugehen hätte, und zeichnen ihr gesellschaftliches Utopia jenseits aller Konkretion in einen luft-

leeren Raum theoretischer Theorie. Dies trifft auf die beiden wichtigsten Entwürfe zu, die in die Provo-Ideologie eingegangen sind, auf Huizingas Homo-ludens-Ideologie und auf den Entwurf eines »Nieuw Babylon« von Constant Nieuwenhuis. Beiden liegt die Idee einer gesellschaftlichen Organisation zugrunde, in welcher die Individuen völlig widerspruchsfrei integriert wären. Sie enthalten beide ein faschistoides Moment, weil sie erstens die gesellschaftlichen Konflikte nicht reflektieren, die ihrer eigenen Realisierung vorangehen (und weil sie diese bloß emphatisch hinwegdekretieren), und weil sie zweitens die totale Konfliktlosigkeit als einen Zustand entwerfen, der durch das konzipierte System allererst erzwungen werden müßte.

Auf die Homo-ludens-Ideologie sind die Provos hereingefallen, obwohl es an kritischen Hinweisen auf die fatalen Konsequenzen nicht gefehlt hat, die diese Ideologie in der deutschen Jugendbewegung zeigte. Die Formulierungen in den theoretischen Texten verraten denn auch einen erschütternden Mangel an Reflexion: »Man muß jungen Menschen die Gelegenheit geben, ihre natürliche und gesunde Aggressivität sublimierend innerhalb kollektiver Kreativität auszuleben – im Happening. Ein anderer Punkt ist unser Wille zur Kommunikation. Provo fördert das geistige Klima, in welchem der Mensch sich seiner lebensanschaulichen Hülle entledigen kann, weil diese Hülle der Kommunikation nur im Wege steht. Gemeint ist hier die Kommunikation von Persönlichkeiten untereinander, die durch die erstickende lebensanschauliche Hülle oft unmöglich gemacht wird, allen ökumenischen Spielen (copyright PC)[15] zum Trotz. Es gibt nur eine Lebensanschauung, und das ist keine Lebensanschauung.[16] Alles andere ist Schein und befördert Gruppenbildung und Vormundschaft. – Ein machtvolles Mittel reklamefreier Kommunikation ist das Happening. Es bedarf keiner Erörterung, daß Provo das Recht auf das Happening garantiert sehen will. Um die Nicht-Happener nicht zu diskriminieren, will Provo ihnen die Gelegenheit verschaffen, im Vondelpark ... durch Podest-Ansprachen zu kommunizieren, wie das zum Beispiel in Londons Hydepark geschieht. Podest-Redner und Zuhörer bekommen dann eine Idee von Mitbestimmung, die Idee, daß sie an ihrer eigenen Verwaltung[18] beteiligt sind, weil sie doch frei darüber sprechen.«[19] Was in dieser Konzeption einer außerparlamentarischen Schwatzbude an Sozialdemokratismus und sonstiger geistiger Verwirrung propagiert wird, ist erschütternd. Dennoch haben derlei Texte zum Selbstverständnis von Provo erheblich beigetragen. Unter

dem Vorwand sozialer Erneuerung wird von den gesellschaftlichen Problemen abgelenkt. Das Rezept führt direkt zur Isolation opponierender Minderheiten. Genau darauf haben es die bestehenden gesellschaftlichen Systeme ohnehin abgesehen. Stammt das Modell des Londoner Hydepark noch aus einer bürgerlichen Tradition (Sonderlinge muß man gewähren lassen), so schrumpft in der daraus hergeleiteten Konsequenz, das Happening zum Ort sozialer Aktivität zu machen, das gesellschaftliche Bewußtsein vollends auf die Ideologie bloßen Tuns ein. Die Behauptung, durch das Happening lasse sich Kritik vorbringen und dadurch konkret auf das gesellschaftliche System einwirken, ist so naiv wie der Glaube, durch »engagierte« Kunst oder durch gelehrte Artikel lasse die Welt sich ändern.[20] Provo hat sich von Anfang an auf solche Mittel aufklärerischer Weltverbesserung versteift. Der Begriff »nutzlose Kreation«, den Roel van Duyn lancierte, bezeichnet das Endziel der Provos und hat auf ihre Strategie abgefärbt. Van Duyn hat einmal formuliert: »Wenn Wohlfahrt und Automation erreicht sind, ist für den Menschen die Zeit gekommen, sich darüber klarzuwerden, daß der Aufbau materieller Wohlfahrt nur ein Mittel zum Zweck war. Zu welchem Zweck? Dem Leben selber; dies bedeutet für den Menschen: die Kreation . . .«[21] Das gesellschaftliche Ideal einer nur noch zum Zwecke des Lebens lebenden Menschheit, deren Taten »nutzlos« sind, ist in jeder Hinsicht als reaktionär zu dechiffrieren. Der auf die gesellschaftliche Struktur angewandte Ästhetizismus führt zu einem vormarxistischen Gesellschaftsbegriff, der sich an Endzeit-Vorstellungen orientiert und somit den Begriff des geschichtlichen Prozesses zugunsten einer seiner Stufen desavouiert. Für die Ideologie der Provos ist es typisch gewesen, daß sie die Form von Kreativität, die Kunst genannt wird, nicht als ein Moment gesellschaftlicher Entfremdung, als eine »besondere Weise der Produktion« (Marx) durchschauten und sie folglich zum *Inhalt* künftiger gesellschaftlicher Tätigkeit machten. Es verbirgt darin sich etwas von jener »Ästhetisierung der Politik«, die Benjamin als Faschismus entlarvte. »Das Happening von jetzt ist also noch nicht die nutzlose Kreation, die es werden muß, aber es hat eine demonstrative Funktion.«[22] »Nur die ökonomisch nutzlose Kreation, die nicht länger ein Privileg der Künstler sein darf, kann uns vor der Langeweile und der drohenden Vermassung retten.«[23] In solcherlei Zukunftsbildern, wie sie überall in den Provo-Texten spuken, fehlt jeglicher Hinweis auf die ökonomischen Probleme. In der gesamten Provo-Literatur gibt es keine einzige

Analyse – und sei sie noch so summarisch – der ökonomischen Struktur der Niederlande oder des Kapitalismus, die über entrüstete Deklarationen oder rein zufällige Statistiken hinausginge. Die gesamte Bewegung ist je länger desto wirklichkeitsfeindlicher geworden: der Überbau, durch dessen partielle Veränderung die Provos die ökonomische Basis revolutionär und gewissermaßen automatisch verändern zu können glauben, ist ihnen zur falschen Basis geworden. Nicht nur der Happening-Kult wurde zu einer autonomen Angelegenheit (die gegen Ende der Provo-Epoche von den Straßen-Aktionen sich abkapselte), sondern auch die restlichen Provo-Pläne spiegeln jene Ideologie-Gläubigkeit wider, die umschlägt in einen bloßen Reformismus, der das Bestehende freundlich zu arrangieren weiß. Für ausnahmslos alle Provo-Pläne ist bezeichnend, daß sie irgendein parzelliertes Moment des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges erneuern wollen und dabei jegliche Reflexion auf diesen Gesamtzusammenhang ausklammern. An den wesentlichen Plänen, wie sie in Van Weerlees Buch aufgezeichnet sind, läßt sich das demonstrieren.

Der bekannteste Plan ist der »Witte-fietsen-plan« (Weiße-Fahrräder-Plan) gewesen. Er sah die Vergesellschaftung des Hauptverkehrsmittels von Amsterdam vor. Weißgestrichene Fahrräder sollten im gesamten Stadtgebiet jedermann frei zur Verfügung stehen, man sollte sie wegnehmen und stehenlassen können, wo man wollte. Die reparaturbedürftigen Räder sollten durch bürgerfreundliche Polizisten zu Reaparaturwerkstätten gebracht werden, wo »do-it-self-Leute und Mechaniker im Rahmen von Kreativität und Erholung die Fahrräder streichen und reparieren dürfen«[24]. Dieser Plan sollte die Status-Symbole der Angestellten-Kultur, die Autos, samt ihren giftigen Abgasen aus der Stadt vertreiben. Gerade im Lichte dieser Intention erscheint der Witte-fietsen-plan recht naiv, da er, wie alle Provo-Pläne, die Voraussetzungen seiner eigenen Realisierbarkeit und die zu seiner praktischen Durchführung notwendigen Veränderungen der ökonomischen Basis schlicht außer acht läßt. Um die Bürger von ihren Autos abzubringen, wären zuerst einmal tiefgreifende Veränderungen in ihrem Produktions- und Lebensverhältnissen nötig; das war den Provo-Reformisten nicht klar. Um andererseits die Autos durch ein Verbot aus den Städten fernzuhalten und deren Besitzer zwingen zu können, sich der Fahrräder zu bedienen, mußte man allemal zuerst den Kapitalismus entmachten, der sich seine Auto-Industrie gewiß nicht kampflos wird verschrotten lassen. Noch naiver mutet der Provo-Plan zur Behe-

bung der Wohnungsnot an: »Die Wohnungsnot wird unter anderem bekämpft durch die Publikation einer wöchentlich zu erneuernden Liste leerstehender Wohnungen.«[25] Daß an der Wohnungsnot die kapitalistische Bauweise und – in den Niederlanden – eine recht konzeptionslose Wohnungspolitik schuld ist, und nicht die Tatsache, daß wegen einer schlecht funktionierenden Bürokratie eine Reihe von Wohnungen leerstehen, hätte die Provos zu der Einsicht bringen müssen, daß der Grund allen Übels die Produktionsverhältnisse und erst durch diese vermittelt die Praktiken der Wohnungsämter und Makler sind, und nicht umgekehrt. Weitere Forderungen der Provos (»Weiße Schornsteine« – gegen die Luftverunreinigung; »Gegen die Entvölkerung des Stadtzentrums«; »Weißer Sex-Plan«; »Umfassendere sexuelle Aufklärung«; »Auch in der Nacht (sparsamer) öffentlicher Verkehr«; »Die Straße als Spielplatz«; »Viel mehr abendliche Öffnungszeiten« – für die arbeitende Bevölkerung sollten unter anderem die Museen geöffnet werden; »Weißer Schulplan« – demokratisch funktionierende Studier- und Diskussions-Möglichkeiten) muten an wie Punkte aus einem jener sozialdemokratischen Wahlprogramme, die so beschaffen sind, daß ihre Realisierung von vornherein kein Gegenstand ernsthafter Diskussion werden kann, da die Trennung von partikularem und öffentlichem Interesse auch weiterhin nicht angetastet wird. – Die Forderung schließlich, das Standbild des Generalgouverneurs Van Heutsz, jenes »schändliche Monument kolonialen Militarismus«[26], müsse abgerissen werden, verrät das ganze Dilemma der Provos und die Beschränktheit ihrer »lieben Revolution«: um ein solches Denkmal zu beseitigen, braucht man keine Programme und Versammlungen, es genügt eine recht kleine Menge Sprengstoff.

Ideologie und Aktionsprogramm der Provos sind nicht zuletzt deshalb in Reformismus und in einem Anarchismus, der den Namen kaum verdient, stecken geblieben, weil ihre Bewegung nicht unmittelbar aus ökonomisch bedingten Konflikten – Klassen- oder Arbeits-Kämpfen – hervorgegangen ist, sondern aus selber schon recht vermittelten Momenten eines von seinen Opfern längst sanktionierten Kapitalismus, der diese durch seine Segnungen an sich bindet. Der abgeleitete Charakter der Provo-Bewegung drückt sich in ihrer beschränkten Kritik an nicht minder abgeleiteten gesellschaftlichen Erscheinungen wie der bürgerlichen Langeweile oder den Requisiten der Kulturindustrie aus. Daran entzündete sich der Zorn der

Provos, als ob diese Erscheinungen primäre wären und ihren Grund nicht in den Produktionsverhältnissen hätten.
Die Provo-Bewegung ist als Reaktion gegen die verfestigten Normen bürgerlicher Existenz entstanden. Das hat ihr Grenzen gesetzt, die mit denen des herrschenden gesellschaftlichen Systems identisch sind. Provo hat – als bürgerlich-anarchistische Protestgewegung – niemals die gesellschaftlichen Verhältnisse umzustürzen vorgehabt, sondern sich mit dem Plan getragen, menschliche Freiheit aus deren besserem Arrangement herauszudestillieren. Das utopische Konzept einer Gesellschaft frei schöpferischer und nicht mehr durch den Zwang zur Produktion determinierter Menschen mutet denn auch an wie das einer bloß von ihren inneren Widersprüchen befreiten bürgerlichen Gesellschaft. Es wäre gegen das Konzept des schöpferischen Individuums weniger einzuwenden als gegen die Wirklichkeitsfremdheit des Gedankens. Daß jeder Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft nur vermittelt durch Theorie und Praxis der Emanzipation von den bestehenden Gesellschaftsformen formulierbar ist, daß er also nicht schlicht als Utopie zu konzipieren und dann im Nachhinein zu realisieren ist, sondern umgekehrt seine Konturen erst aus der politischen Praxis selber gewinnt, ist den führenden Provo-Ideologen niemals deutlich geworden. Von daher auch die Ideologie der ökonomisch nutzlosen Produktion als der dem befreiten Individuum angemessenen Tätigkeit: sie steht als hohles Versprechen dem unreflektierten Begriff von Produktion gegenüber, einer Produktion, die die Provos abstrakt-summarisch als ganze kritisierten, anstatt sie in ihrer spezifischen Form als entfremdete Produktion zu durchschauen.
Alle Versuche, die Provos von außen her zu beeinflussen, haben die Systemimmanenz Provos nicht durchbrechen, die Gruppe nicht zu einer revolutionären Selbstorganisation veranlassen können. Die anarchistische Komponente Provos war niemals theoretisch adäquat formuliert; sie drückte bloß den Mangel an ideologischer und organisatorischer Einheit aus.
Die scheinbare Radikalisierung der Provos kam kaum durch die Einsicht in die politisch-ökonomischen Verhältnisse und in die brutale Unterdrükkung der Dritten Welt durch die kapitalistischen Länder zustande; sie war stets nur durch die Reaktion der bürgerlichen Instanzen auf Provo-Aktionen determiniert und blieb somit beschränkt. Als die Provos ihr erstes weißes Fahrrad lancierten, wurde dies unschuldige Symbol des mo-

bilen Homo ludens sofort von der Polizei beschlagnahmt, weil die reaktionären Autoritäten einer angemessenen Analyse genausowenig fähig waren wie die Provos. (Bürgermeister und Polizeichef dürften angesichts des weißlackierten Zweirads wohl gefürchtet haben, daß die darin materialisierte Philosophie einer vom Auspuffgas befreiten radelnden Bürgerschaft das kapitalistische System zum Einsturz bringen könnte.) Der Konflikt zwischen Provo und Polizei war ein bloßes Mißverständnis. Darum entschlossen sich die Provos, denen es mit der Durchsetzung »revolutionärer« Ideen ohnehin nicht ernst war, recht schnell zu Verhandlungen mit der Polizei, um dieser die friedlichen Beweggründe der Aktion zu erläutern.[27] Der Konflikt hatte, wie alle anderen, rein ideologische und keine ökonomischen Gründe. Die calvinistisch durchtränkte Mentalität der niederländischen Großbürger stieß sich unmittelbar an Aussehen und Aktionen der Provos. Nach der Verhandlung mit der Polizei blieb denn das Fahrrad auch beschlagnahmt. Dadurch kam es wenige Tage später zu neuen Zusammenstößen, bei welchen die Polizei weit brutaler vorging. Doch wurde den Provos am Mechanismus von Reaktion und Gegenreaktion die wirkliche Funktion der Polizei nicht deutlich, da sie das doppelte – beinah operettenhafte – Mißverständnis nicht begriffen, auf dem er beruhte. Die Provos begriffen die politische Funktion der Polizei weder an der Unterdrückung des Bauarbeiteraufstandes, noch an ihrer eigenen. Darum blieb der Konflikt mit der Staatsmacht begrenzt.

Trotz der recht beschränkten Voraussetzungen und Funktion von Provo hat diese Bewegung bemerkenswerte Taktiken und ein erhebliches Quantum an beißendem Humor entwickelt. Ihre täglich sich verändernden Aktionsformen der Polizei und den Bürgern gegenüber sind über Provo hinaus von Bedeutung geblieben, genauso wie die Formen ironisch-kritischer Propaganda, die sich vor allem in Plakaten, Cartoons und Slogans niedergeschlagen haben. Sicherlich hat die Originalität dieser Formen einen gewissen Einfluß auf die Studentenbewegungen in anderen Ländern gehabt, wiewohl diesen bedeutend mehr politisches Bewußtsein zugrunde liegt. Stärker als die gesellschaftlichen Konzepte Provos hat die Reaktion der herrschenden Instanzen auf ihre Aktionen diese zum Ausgangspunkt politischer Oppositionsbewegungen gemacht: in den Studentenbewegungen Europas und beider Amerikas.

Provo hat selbst nicht begriffen, dennoch aber deutlich gemacht, daß die Ordnungs-Instanzen des Kapitalismus bereits angesichts recht unschuldi-

ger Aktionen ihr wahres Gesicht zeigen. Am unzureichenden Begriff, den Provo sich von den gesellschaftlichen Verhältnissen gemacht hatte, und an den daraus resultierenden naiven Utopien, die zu gutem Teil im Gestern mündeten, hat eine Gegenreaktion seitens der Herrschenden sich entzündet, deren Borniertheit immerhin die Zuschauer der niederländischen Farce dazu bewogen hat, aufzustehen und sich selber auf die Bühne zu begeben.

Nur wenn man die Provo-Bewegung isoliert betrachtet, gelangt man zu dem Schluß, daß diese Erscheinung in jeder Hinsicht den herrschenden Zuständen integriert war. Da sie jedoch – die Studentenaufstände der beiden letzten Jahre haben es bewiesen[28] – nur als ein sehr beschränktes Moment innerhalb einer viel weiter reichenden Entwicklung zu verstehen ist, kann jede Kritik an ihr nur dazu dienen, die heute existierenden Gruppen der revolutionären Opposition vor den Fehlern zu warnen, die Provo beging und die es zum Scheitern verurteilten.

Anmerkungen

1 Roel van Duyn war in der niederländischen »Ban-de-bom«-Bewegung (Anti-Atom-Bewegung) aktiv. Theoretisch über deren bald zum Ritual erstarrte Aktionen hinausgewachsen, begab er sich auf die Suche nach einem »revolutionären Modell«, dem er sich jedoch pessimistisch näherte: jeglicher Revolutionierungsversuch der spätbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft schien ihm lediglich ein »Tanz auf dem sinkenden Schiff«. Diese Überzeugung mag viele der »spielerischen« Provo-Aktionen bestimmt haben. Irgendwo hatte Van Duyn gelesen, daß eine Folklore-Figur in einer Stadt-Revolte eine ausschlaggebene Rolle zu spielen vermag. Das hat ihn bewogen, mit Grootveld Kontakt aufzunehmen.

2 Die Hochzeit wurde in Amsterdam – und nicht in der Hauptstadt Den Haag – gefeiert, weil Beatrix gegen alle Vernunft und gegen alle Ratschläge ihren Willen durchsetzte, in der als republikanisch verrufenen Stadt sich zu behaupten.

3 Orange ist die Farbe der niederländischen Royalisten.

4 Wirtschaftsminister Den Uyl und Justizminister Samkalden (beides Sozialdemokraten in einer Koalitionsregierung) besuchten die Ausstellung kurz nach der Eröffnung, ohne sich jedoch dazu zu äußern. Innenminister Beernink (oberster Polizeichef) gab auf Anfragen im Parlament sehr vage die mangelnde »Korrektheit« einiger Polizisten zu. Disziplinarmaßnahmen gegen einige (wahrscheinlich drei) Polizisten sind niemals öffentlich bekanntgemacht worden.

5 Louis Sinner, *Provo's en Justitie*, Uitgeverij De Bezige Bij, Amsterdam 1966.

6 *De Telegraaf*, mit einer Auflage von mehr als einer halben Million Exemplaren, ist die größte Tageszeitung der Niederlande. Der gegenwärtige – und für die Hetzkampagnen gegen Provo verantwortliche – Chefredakteur war während der deutschen Besatzungszeit Auslandsredakteur des überaus nazifreundlichen Blattes, das nach dem Krieg für einige Jahre verboten war. Vor diesem historischen Hintergrund ist die Praxis der Zeitung zu sehen, die während der Provo-Epoche des öfteren unverhohlen und gezielt Pogrom-Stimmung unter der Bevölkerung verbreitet hat, auf einem Niveau, welches dem des *Völkischen Beobachters* recht ähnlich war.

7 Die Arbeiter hatten allen Grund zu Wutausbrüchen. Während ihrer Aktionen gegen das Verlagsgebäude des *Telegraaf*, der sie mit Falschnachrichten verketzert hatte, wurde der Arbeiter Weggelaar durch die Polizei tödlich verletzt – nicht durch einen Steinwurf der Demonstranten selber, wie der *Telegraaf* log.

8 Die CPN hat jedoch ihr Verhalten den Studenten gegenüber einer gründlichen Analyse unterzogen, die für die Haltung der Partei gegenüber späteren politischen Aktionen der Studenten nicht ohne Folgen geblieben ist. Als Amsterdams Studenten im Mai 1969 das Verwaltungsgebäude der Universität »Het Maagdenhuis« besetzten, unterstützte die Parteizeitung *De Waarheid* die politischen Forderungen der Studenten. Sie interpretierte allerdings die von den bürgerlichen Autoritäten und der Justiz sofort als kriminell verketzterte Besetzung reformistisch: als einen legalen Normen entsprechenden Streik, und verglich ihn mit einem normalen Tarifkonflikt, der ja ebenfalls zur Besetzung von Arbeitsstätten und zur Aufstellung von Streikposten führen kann.

9 Diesen Titel hat Van Weerlee der Prof. W. van Beekhuizen verliehen.

10 Duco van Weerlee, *Wat de Provo's willen*, De Bezige Bij, Amsterdam 1966, S. 36.

11 Van Weerlee, a.a.O., S. 38.

12 Der Name leitet sich von der volkstümlichen Bezeichnung der weißen Polizei-Volkswagen als »Weiße Hühner« her.

13 Bernhard de Vries, *Provo van binnenuit*. In: *Provo – Kanttekeningen bij een deelverschijnsel*, Polak & Van Gennep, Amsterdam 1966, S. 28.

14 Diese Emanzipation ist – auch in den formal unabhängigen, jedoch ökonomisch dem Mutterland ausgelieferten Kolonien – noch längst nicht vollzogen. Der Aufstand auf den Niederländischen Antillen im Mai 1969 ist hierfür ein eklatanter Beweis. Er ging aus Spannungen hervor, welche die nicht aufeinander abgestimmte Ausbeutungspolitik zweier verschwisterter niederländischer Konzerne verursacht hatte.

15 Diese Anspielung auf die kommunistische Partei verrät die totale politische Ignoranz des Autors dieses Zitats, Bernhard De Vries.

16 Wiewohl im Niederländischen das Wort »Weltanschauung« durchaus gebräuchlich ist, entschied De Vries sich für das noch scheußlichere »Lebensanschauung«.

17 Im niederländischen Text steht »Seifenkistenansprachen« und »Seifenkisten-Redner«.

18 Der niederländische Text ist nicht eindeutig; es kann auch heißen: »der Verwaltung ihrer eigenen Belange«.

19 Bernhard de Vries, a.a.O. S. 28/9.

20 Cf. Konrad Boehmer, Reihe oder Pop? In: *Diskus* 1/1967, 17. Jahrg., Seite 16.

21 Zitiert nach Van Weerlee, a.a.O. S. 16.

22 Van Weerlee, a.a.O. S. 17.

24 De Vries, a.a.O. S. 28.

25 Van Weerlee, a.a.O. S. 38.

26 Ibidem, S. 39.

27 In seinem *Bericht aan de Rattenkoning* (Uitgeverij De Bezige Bij, Amsterdam 1967, S. 98 ff.), einer – allerdings theoretisch unbedarften und in den Fakten recht unpräzisen – Chronik von Provo, hat Harry Mulisch die durch Van Duyn und Grootveld geführten Polizeiverhandlungen scharf verurteilt als Bevormundung der Provos durch ihre »Regenten«.

28 An der Besetzung des »Maagdenhuis« durch die Studenten allerdings ist zu sehen, daß Obrigkeit und Justiz aus Provo nichts gelernt haben: ihre repressiven Techniken sind dieselben geblieben, die Gerichtsurteile nur als Racheakte einer Klassenjustiz zu verstehen.

Joachim Schickel
»Wu cheng-fu« oder Anarchismus in China

Im Roten Buch kommt der Begriff »Anarchismus« nicht vor, desto häufiger seine Gegenposition, mag sie als politische, militärische oder administrative Disziplin verstanden sein. Die Titel einiger Schriften Mao Tsetungs sprechen für sich: *Über die Berichtigung falscher Ansichten in der Partei* (1929), *Den Arbeitsstil der Partei ausrichten* (1942), *Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk* (1957).[1] Wer »richtig« sagt, ob er berichtigen, ob er ausrichten will, setzt »Recht« voraus; wer Recht voraussetzt, beruft sich auf Regierung und Reglement. Die Frage stellt sich: Involviert der chinesische Ausdruck für Anarchie, Anarchismus eine Negation des Regierens (als eines Habens von Recht, nicht des recht-Habens)?

Anarchismus heißt chinesisch *wu cheng-fu chu-i*. Darin ist *chu-i*, ein auch sonst gebräuchliches Suffix für -ismus[2], zu vernachlässigen. Das Kompositum *cheng-fu* wird allgemein mit »Regierung« übersetzt, doch lohnt ein Blick auf die Bedeutungen, die *cheng* und *fu* für sich allein haben. *cheng* meint »verwalten, regieren, regeln«, auch »Politik, politisch«; *fu* meint »Bezirk(sstadt, -svorsteher), Amtsgebäude, Kommandantur; Aktenkammer«.[3] Wir sind an das griechische ἀρχεῖον erinnert, das sowohl »Regierungs-, Amtsgebäude« als »Obrigkeit« schlechthin bedeutet; die Aktenkammer findet sich in unserm, ursprünglich der Sammlung von Regierungsurkunden dienenden »Archiv« wieder.

Die griechischen Wörter – außer ἀρχεῖον auch ἄρχειν »vorangehen, Führer sein, herrschen« – verleugnen so wenig wie ihre Ableitungen (*Mon*archie, *Oli*garchie, *Hier*archie, *An*archie) die Herkunft von ἀρχή, was sekundär auf »Regierung«, primär auf »Anfang« geht. In ἀρχή läßt sich ein philosophischer Unterton kaum überhören: Spätestens seit Aristoteles impliziert die Vokabel naturphilosophisch »Element«, metaphysisch und logisch »Prinzip«. Insofern beinhaltet die Verneinung ἀν-αρχία nicht nur einen Mangel an Befehlshabern, an geordneter Regierung, sondern auch

einen Mangel an Prinzipien; dieser scheint im Deutschen mitgemeint. (Man darf nicht vergessen, daß unsere Sprache im 17./18. Jahrhundert, also zu relativ humanistischen Zeiten, das Wort entlehnt hat.) Anarchie wäre demnach ein prinzipienloser Zustand, den Staat oder gar die Welt betreffend.

Im Chinesischen wird *cheng-fu* durch *wu*, »nicht haben«, verneint. Negiert ist primär Regierung – und sekundär? Es zeigt sich, daß solche Differenzierung überflüssig werden kann, falls Staat und Welt politisch, auch historisch kongruieren. Traditionell beginnt chinesische, nämlich Weltgeschichte nicht mit einem Akt der Schöpfung, sondern mit einem der Zivilisierung: anstelle irgendwelcher Götter sind diese oder jene Herrscher in Zweifel zu ziehen; man erwägt nicht transzendente (religiöse) ἀρχαί vielmehr immanente (soziale); anstatt um Metaphysik handelt es sich allemal um Politik. Die »Ohnherrschaft« der Gesetze, sollen sie einem Staat oder der ganzen Welt befehlen, ist intendiert; ihre Ohnmacht. Daher *wu cheng-fu:* Keine Regierung haben, Herrenlosigkeit; selbst Ungehorsam gegen den Herrscher.[4]

Hier ist einer anderen Verbindung mit *wu* zu denken, gibt das jahrtausendalte *wu wei* doch einen zureichenden Grund auch für *wu cheng-fu* ab. Versagt *(wu)* wird diesmal aktives Handeln *(wei)*: »Das Tao dauert ohne Taten.«[6] Der sich Versagende ist Lao-tzu: ». . . ein individualistischer Anarchist, der glaubte, ohne eine aktive Regierung würden alle Menschen glücklich. So finden wir schon bei Lao-tzu, und später bei allen anderen Taoisten, eine höhnische Ablehnung aller sozialen, amtlichen Verpflichtungen . . . Ebenso aber scheidet der echte Taoist auch aus seiner Familiengemeinschaft aus.«[7] Unser Gewährsmann, der Sinologe Wolfram Eberhard, beurteilt die Nachfolger – Chuang-tzu, Yang Chu – als »ebensolche Anarchisten und Individualisten . . .«, als »Männer, die sich vom gesamten öffentlichen Leben zurückzogen«.[8]

Ein Yang Chu zugeschriebener Text erklärt die Reputation der Herrschenden für erlogen und erheuchelt. Wer wirklich auf sein Ansehen sinne, werde arm, wessen Ansehen auf Täuschung beruhe, werde reich sein; Realität und Reputation hätten nichts miteinander zu tun; Ansehen sei nichts als Anschein. »Einstmals gaben Yao und Shun vor, das Reich an Hsü Yu und Shan Chüan zu überlassen, aber sie gaben es nicht auf und wurden mit seinem Besitz hundert Jahre glücklich.«[9] Hsü Yu und Shan Chüan waren »taoistische« Einsiedler; beide sollen das kaiserliche Angebot, den

Thron Chinas zu besteigen, zurückgewiesen haben, damit sie nicht in weltliche Geschäfte verstrickt würden.[10] Wer jedoch waren Yao und Shun? Diese zwei werden als vorgeschichtliche Herrscher gerühmt: Yao, »ein zivilisatorisches Genie entfaltend, das die wahren Souveräne ankündigt«, Shun, »der die Tugend der Erde besaß«[11]; beide noch heute verehrt als Regler der Flüsse und Ordner des Reiches. Heute noch?

»Frühling; im Wind die Weiden, Weiden, zahllose Zweige;
sechshundert Millionen in China – allesamt Shun und Yao.
Roter Regen, nach Herzenslust flatternd als Blütengewoge,
blaue Berge, nach Plänen umgewandelt zu Brücken.
Himmelnahe fünf Firne – Silberhacken drauf fallen,
erdbewegend drei Ströme – Eisenarme dran rütteln.«[12]

Verse Mao Tse-tungs vom 1. Juli 1958 – genau im Jahr, in welchem die Volkskommunen institutionalisiert, genau zum Termin, zu welchem Wort wie Sache erstmals offiziell genannt werden[13] (praktiziert wurden die Volkskommunen allerdings schon im April 1958). Nunmehr wird, historisch ein- und politisch umsichtig, ein Engagement für den Staat gefordert, das jedermann zu Gemeinschaftsaufgaben verpflichtet, welche die Empereurs willig auf sich genommen, die Eremiten unwillig von sich gewiesen haben – zwei Herrscher, wiedergekehrt in allen Kommunarden. »Die mythischen Kaiser Shun und Yao . . ., an sie heftet sich Chinas Kulturverständnis – wie das des alten Ägypten an die als göttlich verehrte Gestalt des Arztes und Pyramidenerbauers Imhotep, wie das des Abendlandes an den feuerbringenden Rebellen Prometheus, an den Techniker Daidalos. Herrschaft über die Naturgewalten und über die anarchischen Gewalten in der Gesellschaft wird symbolisiert . . ., eins aufs andere bezogen: Natur wird durch gute Gesellschaft menschlich gemacht, gute Gesellschaft ruht auf freundlicher Natur . . .«[14] Im Namen Yaos und Shuns ergeht die Absage an jedweden Anarchismus gegenüber der Sozietät, sowohl an einen individualistischen der Stirner und Proudhon als an einen kollektivistischen der Bakunin und Kropotkin.

Eine Polarität, wie sie immerhin Bakunins Titel *Gott und der Staat*[15] charakterisiert – Gott ein Phantom, der Staat aufzuheben –, würde Chinesen befremden; hatten sie Staat zwar übergenug, damit er abdiziere, ermangelten sie doch eines Gottes, damit sie ihn vindizierten. Womöglich geht Chinas Unbehagen am Anarchismus, das diesem niemals eine auch nur fragwürdige Chance gewährte, auf atheistische Einflüsse zurück. Als die

Kommunistische Partei sich zu konstituieren begann (zwischen 1919 und 1922), brach ein zwar heftiger, indes kurzer Kampf aus; ihn führte damals der »Proto-Trotzkist«[16] Ch'en Tu-hsiu: »Ch'en ... war inzwischen durch Voitinski mehr und mehr davon überzeugt worden, daß zur Durchsetzung der von Marx und Lenin verkündeten neuen Gesellschaftsordnung eine straff organisierte führende Gruppe und eine von ihr ausgeübte Gewalt notwendig sei ... Im Anarchismus sah Ch'en nur die Fortsetzung des passiven chinesischen Taoismus, den er aufs schärfste verurteilte.«[17]

Am 4. Mai 1919 – ein Datum, aller Jubiläen würdig – demonstrierten Pekings Studenten vor dem »Tor des Himmlischen Friedens« gegen den internationalen Ausverkauf ihres Landes, gegen die nationale Frustrierung ihrer Sprache und Literatur. Die erste Kulturrevolution dieses Jahrhunderts fand statt, und sie geriet eo ipso politisch und gesellschaftlich.[18] Damals gingen Texte von Ibsen, Maupassant und Shaw, Tolstoi und Kropotkin um, wurde der amerikanische Philosoph und Pädagoge John Dewey gelesen (»education is life and school is society«[19]), lehrte der englische Philosoph und Logiker Bertrand Russell in China[20]; allesamt vermittelten sie keinesfalls die schlechtesten Gründe, sich dem Anarchismus zu befreunden. Eigene »Autoritäten« kamen hinzu: die eine K'ang Yu-wei, Reformer von 1898, dessen *Buch von der Großen Gemeinsamkeit*[21] neben utopistischen auch anarchistische Züge aufweist; die andere T'an Szu-t'ung, er Märtyrer der 98er Reform, dessen in *Lehre vom Menschen*[22] niedergelegte Philosophie genug Zündstoff enthielt, den Staat zu sprengen. Zeitschriften erschienen, Zirkel entstanden – unter den Hundert Blumen eine frühe, sowieso nicht lebensfähig.

Als Mao Tse-tung 1949 *Über die Diktatur der Volksdemokratie* schrieb, rühmte er die Große Gemeinsamkeit, lobte er K'ang Yu-wei – freilich, »er fand keinen Weg, zu ihr zu gelangen, und konnte auch keinen finden«.[23] Warum eigentlich nicht? Der Begriff entstammt der konfuzianischen Klassik, nämlich dem *Li-chi* (»Aufzeichnungen der Riten«); in dessem dritten Kapitel heißt es: »Zur Zeit, als der Große Weg herrschte, war die Welt gemeinsamer Besitz. Man wählte die Tüchtigsten und Fähigsten zu Führern; man sprach die Wahrheit und pflegte die Eintracht. Darum liebten die Menschen nicht nur ihre eigenen Eltern und versorgten nicht nur ihre eigenen Kinder. Die Alten konnten in Ruhe ihrem Ende entgegensehen; die kräftigen Männer hatten ihre Arbeit; die Witwer und Witwen, die Waisen und Kinderlosen und die Kranken hatten alle ihre Pflege; die

Männer hatten ihre Stellung und die Frauen ihr Heim. Die Güter wollte man nicht ungenützt verlorengehen lassen; aber man suchte sie nicht unter allen Umständen für sich selbst aufzustapeln. Die eigene Kraft wollte man nicht unbetätigt lassen, aber man arbeitete nicht um des eigenen Vorteils willen. Mit allen Listen und Ränken war es zu Ende; man brauchte sie nicht. Diebe und Räuber, Mörder und Totschläger gab es nicht. Darum hatte man zwar draußen Tore, aber man schloß sie nicht. Das war die Zeit der Großen Gemeinsamkeit.«[24]

Als Mao Tse-tung diese Erinnerung an ein Goldenes Zeitalter Chinas heraufbeschwor, um auszudrücken, daß »über die Volksrepublik zum Sozialismus und Kommunismus, zur Auflösung der Klassen ... zu gelangen« sei, nämlich »zur Großen Gemeinsamkeit in der Welt«[25], reicherte er durchaus marxistische Termini mit dem Pathos der Tradition an; indessen setzte er anstelle einer illusionären die *reale* Utopie. Außerdem aber setzte er sich einem doppelten Mißverständnis aus, dessen beide Seiten Max Weber andeutend skizziert hat. Das eine, daß »die moderne Schule K'ang Yu-weis gerade diesen Ausspruch als Beweis für die konfuzianische Legitimität des sozialistischen Zukunftsideales zu zitieren pflegt«[26], daß mithin Mao ein (sagen wir) halber Konfuzianer wäre, läßt sich leicht erledigen: Der Vorsitzende selber spricht K'ang, als einem zwar fortschrittlichen, doch irrenden Chinesen, die kommunistische Legitimation expressis verbis ab.[27]

Das zweite Mißverständnis hingegen führt mitten in die uns beschäftigende Problematik; Max Weber: »Nun wird uns in einer merkwürdigen Stelle der klassischen Schriften einmal ein Zustand geschildert, in welchem die Herrscherwürde nicht erblich, sondern durch Wahl besetzt ist, ... Güter zwar gespart, aber nicht zu Privatzwecken akkumuliert werden, ... und der Staat kein Machtstaat ist. Dies ist der ›große Weg‹ und sein Resultat die ›große Gleichartigkeit‹. . .«[28] Webers Paraphrase des *Li-chi* sei – trotz einiger Dublierung – wenigstens gekürzt beigebracht, weil vielleicht sie verrät, warum der Soziologe von Wirtschaft, Gesellschaft und Religion einen Satz wie den folgenden anschloß: »Die Schilderung jener *anarchistischen* Idealgesellschaft fällt derart aus dem Rahmen der empirischen konfuzianischen Gesellschaftslehre heraus und ist speziell mit der Kindespietät als der Grundlage aller konfuzianischen Ethik so unvereinbar, daß die Orthodoxie sie teils auf Textverderbnis zurückführte, teils ›taoistische‹ Heterodoxie darin witterte . . .«[29] Mao Tse-tung also, be-

kennt er sich zu jener idealen Sozietät, wäre ein (sagen wir) halber Taoist – lies: Anarchist; und wäre es tatsächlich, forderte er sie aus anderen denn marxistischen Gründen.

Welche Gründe sind das? Das *Li-chi* setzt der Großen Gemeinsamkeit unmittelbar darauf einen Kleinen Wohlstand[30] entgegen; diese »durch Selbstsucht erzeugte empirische Zwangsordnung mit individuellem Erbrecht, Einzelfamilie, kriegerischem Machtstaat und der exklusiven Herrschaft der individuellen Interessen« werde – um abermals mit Weber zu umschreiben – »in charakteristischer Terminologie die ›kleine Ruhe‹ genannt«.[31] Soziologischer wie sinologischer Genauigkeit halber müssen wir den (übersetzten) Originaltext beiziehen: »Nun aber, da der Große Weg sich verborgen hat, ist die Weltherrschaft Familienerbe geworden. Jeder liebt zunächst *seine* Eltern, jeder ist besorgt für *seine* Kinder. Die Güter und die Arbeit dienen nur dem eigenen Nutzen. Daß Herrscher ihre Macht auf Söhne vererben, ist nun die Sitte. Man baut Mauern und Türme, Gräben und Teiche, um die Städte zu sichern. Man gebraucht die Sitte und das Recht als Grundlage, um das Verhältnis von Fürst und Diener zu ordnen; die Liebe zwischen Vater und Sohn, die Eintracht zwischen älterem und jüngerem Bruder, die Harmonie zwischen Gatte und Gattin, um Regeln und Ordnungen zu schaffen, um Felder und Weiler zu gründen, um Mut und Weisheit zu fördern, um Werke für sich selbst zu tun. Es kamen Listen und Pläne infolge davon auf, und Waffen erhoben sich deshalb . . . Das heißt die Zeit des Kleinen Wohlstands.«[32]

Wahrhaftig eine merk- und (in des Wortes Doppelsinn) frag-würdige Stelle, wenn man bedenkt, daß sie nicht irgendeiner konfuzianischen Schrift, sondern der Orthodoxie der *Wu-ching* (der »Fünf Kanonischen Bücher«[33]) entstammt; tatsächlich Anlaß genug für Rechtgläubige, im Text taoistische oder anarchistische, jedenfalls heterodoxe Konjekturen zu vermuten. Sie haben womöglich recht, zumal ein anderes Buch dieses Kanons – das ganz und gar dialektische »Buch der Wandlungen« – Konfuzius selber vermutlich unbekannt gewesen ist.[34] Das Bedenken, scheinbar bloß akademisch, hat aktuelle Relevanz; liege es aus Gründen der Historie auch ferne, es liegt aus Gründen der Nahen Geschichte doch an. Denn eben die Große Gemeinsamkeit wird östlich herbei, westlich ad absurdum geführt; eben der Kleine Wohlstand ist östlich mundtot, westlich hat er zu sagen – laut *Li-chi:* »Wenn Menschen sich nicht nach diesen Dingen richteten, so wurden sie von den Mächtigen entfernt, und alles Volk« – das

deutsche, das französische – »sah sich die Übeltäter an. Das heißt die Zeit des Kleinen Wohlstands.«[35]

Mao Tse-tung ist so wenig Taoist wie Konfuzianer, er ist Marxist; trotzdem beruft er sich auf die Große Gemeinsamkeit als auf jene Zeit, da der Große Weg herrscht und sich nicht verbirgt –: Er beruft sich auf das Tao. Wieso kann er, darf er das?[36] Der Weg, »groß« (chinesisch *ta*) genannt, bemißt sich nach Sprüngen; nicht selten, sagten wir, gehe *ta* auf einen weniger quantitativ als qualitativ anderen Zustand, mithin auf ein Moment, das ein Sprung charakterisiert.[37] Mao, Widersacher des Kleinen Wohlstands, ein Anarchist? Setzen wir ihn zwei Definitionen des Anarchismus aus, einem USSR/DDR-Lehrbuch sowie einer westdeutschen Einführung in Bakunin entnommen. Die erste: ». . . einseitige und fehlerhafte Anschauung, daß die Entwicklung eine einzige Kette von Sprüngen, von Umwälzungen ohne jegliche Allmählichkeit sei. Diese Theorie fand sowohl in der Naturwissenschaft als auch in den gesellschaftlichen Anschauungen ihren Niederschlag . . . In bezug auf die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens werden derartige Anschauungen von den Anarchisten . . . vertreten.[38]

Soweit die Genossen, so gut und schön. Leute, die Sprünge machen, sind sie ohnehin nicht, und möchten es dennoch sein – geben sie sich doch wie Feinde des Vulgär-Evolutionismus: der »einseitigen Hervorhebung der Allmählichkeit, des fließenden Charakters der Entwicklung . . . der Leugnung der revolutionären Sprünge und ihrer Bedeutung für die Entwicklung«.[39] Indessen ist, wer vulgäre Evolution ablehnt, noch lange kein Revolutionär, ist auch, wer vulgäres Revoluzzertum verdammt, noch lange kein Revisionist; die Wahrheit liegt weder in unvermittelten Extremen noch in deren unvermittelter Mediation. Engels hat 1878 eher den Sprung als den Gang, Lenin 1918 eher die progredierenden Jahrzehnte als die abrupten Momente betont.[40] Mao und die Maoisten endlich, sie trauen evolutionären Stadien ein revolutionäres Finale, billigen revolutionären Zielen ein evolutionäres Interim zu. Sogar Sprünge müssen einer nach dem andern absolviert werden; Revolutionäre haben sich zu bequemen, *keinen* auszulassen und *jeden* zu tun, wie es eben ansteht.

Die zweite, noch fehlende Definition des Anarchismus: »Staat ist wesentlich Macht, Macht aber wesentlich Unterdrückung des Menschen; folglich muß zur Rettung der Freiheit des Menschen Staat in jeder Form radikal und *sofort* abgeschafft werden. Alle Formen der Herrschaft – griechisch

der ἀρχή – dienen der Versklavung des Menschen . . . Mit diesem Ziel, den Staat in jeder Form *sofort* aufzuheben, steht der Sozialismus Bakunins in einem entscheidenden Punkt konträr zum Marxismus . . . Der sogenannte freiheitliche Sozialismus, wie ihn die Bakunin-Anhänger nannten, hat sich entschiedener von Hegels Dialektik gelöst und hält den Staat *auch nicht als Entwicklungsmoment* auf dem Wege zur staatsfreien Gesellschaft der Zukunft für nötig. Der Übergang von der alten Gesellschaft zur neuen soll *im Sprung* erfolgen.«[41] Wäre es nur so einfach, nur mit ein bißchen Hegel abzutun! Immerhin ist das Stichwort gefallen.

Das Schlüsselwort zum Verständnis aller Entwicklung, ob sie natürlich oder historisch-politisch verlaufe, lautet *Sprung;* es ist die Scheidemünze für evolutionäre und revolutionäre Geister, aber auch für Linke und Ultralinke. Wie einer zu diesem Terminus steht, zeigt an, was für ein »Marxist« er ist – ob Revisionist, Trotzkist, Anarchist oder eben Marxist. Zum ersten die Wortführer einer Entwicklung bloß Schritt-um-Schritt: Natura non facit saltus, sagen sie, und sie möchten auch sagen, historia, societas non facit saltus; sind sie Sozialisten, hören sie auf die Namen Bernstein und Kautsky, Schumacher und Attlee, Bucharin und Chruschtschow. Zum zweiten die Verfechter eines Fortschritts bloß Sprung-auf-Sprung; sie hören, sind sie Sozialisten, auf den Namen Trotzki. In der Mitte die Anhänger eines Sowohl – Als auch: Marx und Engels, Lenin und Stalin, Mao Tse-tung. Weder leugnen sie quantitative Änderung noch qualitative Umwälzung, nicht Evolution und nicht Revolution; diese fließt ihnen aus Prozessen, jene mündet ihnen in Progreß.

Trotzki hingegen mißachtete die prozessual notwendige Abfolge der Sprünge, er sprach sich für ein *Über*springen aus: »Unsinn, daß man Stufen überhaupt nicht überspringen könne«, meinte er. »Über einzelne ›Stufen‹, die sich ergeben aus der theoretischen Gliederung des Entwicklungsprozesses in seiner maximalen Vollständigkeit, macht der lebendige historische Prozeß dauernd Sprünge . . .«[42] Mit diesen Sätzen stellte sich Trotzki links von der Linken. Wohin aber stellt sich der Anarchist? Arthur Koestler, der 1942 das Risiko eines Spektrums eingegangen ist, an dessen einem Ende (»am infraroten«) sich der Kommissar und an dessen anderem (»ins Ultraviolette hinüberfließend«) sich der Yogi befände, hätte Schwierigkeiten mit der Farbenlehre. Denn sein alle Mittel – »sogar Gewalt, List, Verrat und Gift« – heiligender Kommissar müßte in Wahrheit ein Anarchist heißen; und auch der diesem antipodische Yogi – welt-

flüchtig, gewaltlos, unlogisch, nicht-handelnd – müßte in Wahrheit ein Anarchist heißen.[43] Wird einer zwar lediglich aus subjektiven Motiven, niemals aus objektiven Gründen zum Anarchisten, so wird er doch aus zweierlei Veranlassung, nicht Verursachung, dazu werden können: Weil er »Taoist« ist, Schritte und Sprünge *in die Welt* verachtend, weil er »Taoist« ist, Schritte und Sprünge *mit der Welt* verdammend. Das eine Mal will er gar nichts, das andere Mal will er zuviel tun; er liebt »rechts« oder »links« auszuscheren, und manchmal beliebt er's auf einmal. Gegen ihn scheint Buridans Esel, der sich zwischen Heuhaufen zur Linken und Heuhaufen zur Rechten nicht entscheiden mag, ein beinah sympathischer, jedenfalls logischer Geselle.

Schritte, Stufen, Sprünge –: Sie ausschließlich im Vergangenen aufzusuchen – in Rußlands NEP ab 1921, in Chinas Neuer Demokratie ab 1940 und sonstwo –, allenfalls im Gegenwärtigen, wäre geradezu anti-maoistisch; ihr Vorkommen, ihre Funktion, ihr Prinzip ist auch für die Zukunft wohldefiniert. Es handelt sich nicht nur um Etappen der Revolution, vielmehr um selber revolutionäre (ja, revolutionierte) Etappen: Die Revolution, ein Sprung malzumal, unterliegt dem gleichen Gesetz, im Vollzug ihres stufenweisen Fortschritts eine qualitativ immer andere zu werden; auch die Revolution ist in Revolution. Belege dafür, so viele man will, so authentische man mag, sind beizubringen. Wu Chiang, der Mao Tse-tung gewiß gültig ausgelegt hat, schrieb zum Beispiel 1958:

». . . was bislang zur Debatte stand, war nur eine Etappe, und in unserem Land ist diese Etappe schon durchschritten . . . wir befinden uns heute in einer neuen, gänzlich verschiedenen Etappe, . . . in der die sozialistische Revolution im wesentlichen bereits abgeschlossen ist, der Etappe des Sozialismus und der Vorbereitung der Verhältnisse auf den Übergang des Sozialismus in den Kommunismus. Brauchen wir in der gegenwärtigen Lage . . . überhaupt noch als Waffe die ›permanente Revolution‹? . . . Der Genosse Mao Tse-tung sagt: Bei uns lösen die Revolutionen einander ab. So war es in der Vergangenheit, und so wird es daher auch in Zukunft sein. Es wird folglich ewig so sein. Selbst die kommunistische Gesellschaft macht davon keine Ausnahme. Nur Art und Gestalt der Revolutionen werden in dieser Epoche nicht mehr dieselben sein wie in der Klassengesellschaft . . . Die sozialistische Gesellschaft hat ihre eigenen Widersprüche, und sie braucht daher ihre eigene Revolution . . .«[44]

Es ist nur konsequent, daß Wu Chiang im selben Zusammenhang die bür-

gerlichen, kleinbürgerlichen Revolutionäre warnt, ein Zwischenziel dieser oder jener Revolution für das Endziel der Revolution schlechthin zu nehmen; die Warnung betrifft nicht minder den einen und anderen sozialistischen Revolutionär. Sie möchten sich bei einer Scheinruhe beruhigen, mit einem Etappentrost trösten, nach einer Revolutionsfeier feiern; sie geraten in Gefahr, restaurativ, wo nicht reaktionär zu werden. Die Warnung betrifft aber implizit auch jedermann, der über *alle* Zwischenziele hinweg ans Ende springt und strauchelt – den Anarchisten; er sollte beim *Tao-te-ching* und bei Mao Tse-tung in die Lehre des Großen Weges gehen. Wu Chiang äußerte sich, chinesisch belehrt, im Jahre der Volkskommunen; ein Jahrzehnt später wissen wir, inzwischen auch deutsch belehrt, daß Kommune nicht Kommune ist.

Anmerkungen

1 Den semantischen Unterschied zwischen »Berichtigung« *(chiu-cheng)* und »ausrichten« *(cheng-tun)*, zwischen dem ersten und dem zweiten *cheng* – Rüdenberg-Stange, *Chinesisch-deutsches Wörterbuch* (RS), 3. Aufl. Hamburg 1963, Nr. 6919 bzw. 6926 – habe ich in *Kursbuch* 9 behandelt; vgl. in *Dialektik in China* die Anm. 298 und 75. Die Schrift von 1957 nimmt für »richtig« das *cheng* von 1929 (RS 6919) wieder auf: Moment der Ordnung.

2 Z. B. *Ma-k'o-szu chu-i*, »Marxismus«; *Ma-k'o-szu* transkribiert den Eigennamen »Marx« phonetisch.

3 Siehe RS 6922 für *cheng*, RS 274 für *fu*.

4 Übrigens kann auch griechisch ἀν-αρχία soviel wie Ungehorsam gegen den Herrscher bedeuten. Vgl. Sophokles, *Antigone*, Vers 672 ff., wo ἀν-αρχία auf Antigones Weigerung gegenüber Kreon geht, ihren gefallenen Bruder unbegraben zu lassen; πειθ-αρχία bedeutet ebendort, der Herrschaft gehorsam zu sein.

5 RS 8371.

6 So beginnt der erste Satz in Kapitel 37 des *Tao-te-ching*.

7 W. Eberhard, *Chinas Geschichte*, Bern 1948, S. 59 f.
Lao-tzu: irgendwann zwischen 600 und 300.

8 A.a.O., S. 72.
Chuang-tzu, Yang Chu: ca. -350.

9 Yang Chus Texte werden meistens als Appendix zu Lieh-tzu gebracht (so Richard Wilhelm in *Liä Dsi, ›Das wahre Buch vom quellenden Urgrund‹*, Jena 1921, S. 76 ff.; so auch A. C. Graham in *The Book of Lieh-tzu*, London 1960, S. 135 ff.). Ich folge der genaueren Übersetzung Grahams, a.a.O., S. 138 f.

10 Yang Chu (ed. Graham, a.a.O., S. 139, Anm. 2). Vgl. auch Yang Chu (ed. Wil-

helm, a.a.O., S. 143 f.). Obwohl die Eremiten lange vor der historisch greifbaren Ausbildung des Taoismus gelebt haben, handelten sie doch schon aus dessen Geist.

11 Diese Qualifizierungen Yaos und Shuns siehe bei Marcel Granet, *La Pensée Chinoise / Das chinesische Denken*, Paris 1934 (deutsch München 1963), S. 356 (269) bzw. 202 (150).

12 Das sind die ersten sechs Verse (von insgesamt acht) in Maos Gedicht XXVIII. Vgl. meine Übersetzung und Erläuterung in *Mao Tse-tung, ›37 Gedichte‹*, Hamburg 1965, S. 36 bzw. S. 137 f. (München 1967, als dtv-Taschenbuch 442, S. 33 bzw. 131 f.).

13 In einem Artikel von Ch'en Po-ta, dem Chefredakteur von *Hung Ch'i* (»Rote Fahne«).

14 Hans Heinz Holz in einem demnächst erscheinenden Band (der Reihe Hanser) über Mao Tse-tung und den Maoismus; hier nach dem Manuskript des zweiten Kapitels zitiert. Der von mir ausgelassene Nachsatz »Tao ist die Struktur der Harmonie von beidem« wirft das schwierige und schwerwiegende Problem auf, wieso das Tao zur dialektischen Instanz einer Einheit der Gegensätze zwischen Mensch und Staat taugen könne, während schon *der* Taoist ihr, darin undialektisch, nicht dienen wollte. Hätte auch Lao-tzu, um ein berühmtes Wort abzuwandeln, sagen dürfen: Je ne suis pas Taoiste?

15 Diese wichtige Schrift von 1871, zuletzt deutsch in *Michail Bakunin, ›Gesammelte Werke‹* Bd. I (Berlin 1921 erschienen), ist wieder zugänglich in der Bakunin-Auswahl *Philosophie der Tat*. Köln 1968, S. 97 ff.

16 Formulierung von Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge/Mass. 1964, S. 29.
Ch'en Tu-hsiu: »Geb. 1879 in Anhui, ... Professor an der Peking-Universität, 1921 bis 1927 Generalsekretär und Vorsitzender des ZK der KPCh, 1929 aus der KPCh ausgeschlossen, gründet 1931 die (trotzkistische) ›Partei der Linken Opposition‹, 1932 von der Kuomintang verhaftet, 1938 freigelassen,... stirbt 1942 in Szuch'uan« (laut Jürgen Domes, *Politik und Herrschaft in Rotchina*, Stuttgart 1965, S. 148).

17 Wolfgang Franke, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851–1949*, München 1958, S. 171 f. Franke meint, »die Tatsache, daß der Anarchismus mit seiner völligen Negation des Staates in China auf wenig fruchtbaren Boden fiel«, lasse sich »möglicherweise ... auf die unbewußten Einflüsse des Konfuzianismus ... zurückführen«.
Voitinski, Grigori (über dessen Herkunft und Wirkung Franke nichts anmerkt): Als Vertreter der Komintern 1920 nach China entsandt; er gründete in Shanghai, Peking und einigen Provinzstädten die »Marxismus-Gesellschaft«. Zu den Mitbegründern in Hunan gehört Mao Tse-tung.

18 Primär war eine literarische Umwälzung beabsichtigt; vgl. die Ausarbeitung meines in *Kursbuch* 15 veröffentlichten Dossiers (S. 38 ff.) in Band 18 der Reihe Hanser, München 1969: *China: Die Revolution der Literatur*.

19 Formulierung von Franz Schurmann/Orville Schell, *The China Reader 2: Republican China*, New York 1967, S. 70.

20 Sein Buch darüber erschien deutsch München 1925: *China und das Problem des Fernen Ostens* (englisch als *The Problem of China*).

21 1884 konzipiert, 1902 beendet, 1935 (postum) erschienen, 1956 neu aufgelegt. Eine englische Übersetzung *The One World Philosophy of K'ang Yu-wei* kam London 1958 heraus. Vgl. meinen Aufsatz *Große Gemeinsamkeit* in: *Große Mauer, Große Methode. Annäherungen an China*, Stuttgart 1968, S. 102 ff.

22 Chinesisch *Jen hsüeh.*

23 Nach *Mao Tse-tung, ›Ausgewählte Schriften‹* (übersetzt von Tilemann Grimm), Frankfurt/M. 1963, S. 179.

24 Zitiert nach Richard Wilhelms Übersetzung, Jena 1930, S. 30 f.

25 Mao Tse-tung, a.a.O. Vgl. auch *Große Mauer, Große Methode*, S. 110 f.

26 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1922, S. 497.

27 Mao Tse-tung, a.a.O.

28 M. Weber, a.a.O., S. 496 f.
»Große Gemeinsamkeit«, »Große Gleichartigkeit«: chinesisch *ta t'ung;* der Ton liegt auf einer Gemeinschaft von Menschen, die allererst auf Grund gleicher Rechte und Pflichten auch gleicher Art sind.

29 M. Weber, a.a.O., S. 497. Hervorhebung von mir.

30 Chinesisch *hsiao k'ang*, auch »kleiner Frieden, kleine Bequemlichkeit«. (Zu *k'ang* vgl. RS 1592). Siehe zu *hsiao k'ang* (auch zu *ta t'ung*) meinen Aufsatz *Dialektik in China* (2), Abschnitt *Verständigung über Namen*, in *Kursbuch* 9.

31 M. Weber, ebd.

32 Nach R. Wilhelms Übersetzung, a.a.O., S. 31.

33 Die anderen vier Kanonischen Bücher sind: *Shih-ching* (»Buch der Lieder«), *Shu-ching* (»Buch der Schriften«), *I-ching* (»Buch der Wandlungen«), *Ch'un-ch'iu* (Chronik Frühling-Herbst«).

34 Vgl. dazu Herbert Franke, *Altchinesische Literatur*, Kevelaer o. J., S. 4.

35 R. Wilhelms Übersetzung, ebd.

36 Im folgenden eine erste Antwort auf das Anm. 14 explizierte Problem, ob zwischen Tao und Taoist eine Diskrepanz herrsche.

37 Gesagt in *Dialektik in China*, a.a.O., S. 47 f.

38 *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, Berlin, 7. Aufl. 1966, S. 217 f. (nach der 2. russischen Auflage von 1962).

39 Ebd.

40 Engels im »Anti-Dühring«, Lenin in *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht.*

41 Rainer Beer in der Einleitung in seine (Anm. 15 nachgewiesene) Bakunin-Auswahl, a.a.O., S. 49 f. Hervorhebungen von mir.

42 Leo Trotzki, *Die permanente Revolution*, Berlin 1930, S. 122.

43 Vgl. A. Koestler, *Der Yogi und der Kommissar*, Esslingen 1950, S. 13 ff.

44 Wu Chiang, *Ein Verfechter der Theorie der Permanenten Revolution muß mit Notwendigkeit konsequenter dialektischer Materialist sein.* In *Che-hsüeh Yen-chiu* (»Zeitschrift für philosophische Forschung«) 1958/8. – Vgl. zum Unterschied von Maoismus und Trotzkismus meine Einleitung in *Der Große Strategische Plan. Dokumente zur Kulturrevolution*, Berlin 1969.

Karl Markus Michel
Herrschaftsfreie Institutionen?

Sieben Thesen über die Unmöglichkeit des Möglichen

1.

Fragwürdig ist nicht die Herrschaft, fragwürdig ist ihre Legitimation.
Sie beruft sich auf etwas, das Herrschaft transzendiert und von wo sie ausgehen soll. Gott, Natur, Vernunft, ein dunkler Ursprung, ein fernes Ziel, ein höheres Prinzip, ein allgemeiner Wille – das sind die Orte, von wo Herrschaft angeblich herkommt und wohin sie nie zurückkehrt, denn sie wird in ihrer *bestehenden* Form gerechtfertigt (und damit zementiert), nicht als *ad hoc*-Mandat, das sich selbst erschöpft, indem es eingelöst wird.

Das gilt auch für die *demokratische* Legitimation von repräsentativen Systemen. Der »Souverän das Volk« ist eine Legitimationsfiktion, keine Realität. Das wirkliche Volk muß unmündig und apolitisch sein, wenn das System funktionieren soll. Besonders in der Zeit, bevor es sein Souveränitätsrecht ausübt, wird es mangelhaft oder falsch informiert, und nach der Wahl hat es ohnehin nichts mehr zu melden. Eine »Verantwortlichkeit« der Regierung gegenüber dem Volk (den »Menschen draußen im Land«) besteht praktisch nicht, das Volk kann allenfalls nachträglich mißbilligen, aber die Zeche zahlt es selbst. Als Korrektiv gilt die *demoskopische* Rechtfertigung von Regierungsentscheidungen oder -unterlassungen. Sie aber könnte nur unter der Voraussetzung einer funktionierenden öffentlichen Meinung als politisches Instrument wirken. Stattdessen ist sie ein gerade nicht-öffentliches, ein apolitisches Instrument, dessen Verwendung, Mißachtung oder Manipulierung den Herrschenden anheimgestellt bleibt: der Demos ist passives Objekt, nicht aktives Subjekt von Willensbildungsprozessen. Politische Herrschaft in der Industriegesellschaft, sei sie nun liberal, formiert oder faschistisch, ist nur ein Vorwand: hinter ihr steht nicht-politische Macht. Aber sie dient der Erhaltung des Systems, d. h. der Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse.

Durch ihre Legitimation wird Herrschaft auf Dauer gestellt, dadurch auch der Abstand zwischen Sanktionierendem und Sanktioniertem, durch den die Macht sich gleichsam von sich selbst distanziert, sich unanfechtbar macht: aus Gottes Gnaden, im Namen des Volkes, kraft dieses oder jenes Amtes – nicht aber »aus eigener Kraft«, so als sei das Unmittelbare (nackte Gewalt) weniger denn das Vermittelte (legitimierte Herrschaft). Es *ist* weniger (weil die eigene Kraft selten ausreichen würde, sich zu behaupten), und das Vermittelte scheint desto mehr zu sein, je dunkler und

undurchsichtiger die Vermittlung ist. Eine durchsichtige Vermittlung könnte die Auswechselbarkeit dessen, der Herrschaft ausübt, oder die Fragwürdigkeit des legitimierenden Prinzips zutage fördern. Bekanntlich haben einst sowohl Könige als auch der Adel im Wettstreit mit dem Bürgertum Ableitungen ihrer Machtansprüche aus dem Naturrecht in Auftrag gegeben und geliefert bekommen. Sie wollten »guten Gewissens« um Macht kämpfen, so guten Gewissens, wie die Kronprätendenten in einem Erbfolgekrieg sich auf ihr bißchen Blut, die Fraktionen des sechsten deutschen Bundestags sich auf den Wählerwillen beriefen, als das Spiel um die Macht neu gemischt wurde.

Was Max Weber die *traditionale* Legitimation von Herrschaft nannte, charakterisiert letztlich jede Art von Legitimation: sie verliert sich im Dunkel (der Vergangenheit oder eines Prinzips), am liebsten in der Konstruktion einer höchsten Macht, Gottes, der als einziger schlankweg »Ich bin der Herr« sagen darf, ohne Vermittlung und Rechtfertigung oder nur mit tautologischer Rechtfertigung, die sowohl die Irrationalität von Herrschaft als auch die Verlegenheit aller Legitimationsbemühungen, wenn sie an ihr Ziel gelangen, auf die Formel bringt: »Ich bin, der ich bin.« Herrschaft ist Herrschaft. Gerade auf diese Formel läuft auch das scheinbare Gegenstück zu traditionalen, die *rationale* Legitimation hinaus, die der für moderne Industriegesellschaften typischen »funktionalen« Autorität angedient wird. Sie beschwört keine Ursprungsmächte, keine Sinnstiftung, keinen Urvertrag, sie nimmt das einmal Bestehende als gegeben, das System als System: es funktioniert und soll weiter funktionieren, *ergo imperium*. Herrschaft kaschiert sich als interessenneutraler und für jeden einsichtiger Sachzwang, als sei die Sache, die da zwingt, niemandes Sache oder die Sache aller. Die rational legitimierte Herrschaft ist die irrationale Herrschaft in höchster Potenz, weil sie selbst noch die Rationalität für sich einspannt, damit sie Schleier webe, anstatt sie zu zerreißen. Herrschaft und Sozialsystem sind eins geworden.

So gut wie die modernen Industriegesellschaften lassen sich auch traditionale Gesellschaften als Systeme verstehen, als »sinnhaft identifizierte Systeme«, die »letzte, grundlegende Reduktionen von Komplexität institutionalisieren« – in der systemtheoretischen Sprache Niklas Luhmanns[1]. Demnach wären auch ihre Herrschaftsverhältnisse funktionalistisch legitimierbar: ihre Bindung an die Tradition ist eine jener »Reduktionsleistungen, die dem Verhalten in der Gesellschaft Struktur geben« und »als Natur der Gesellschaft und damit als ethisches Gebot institutionalisiert« werden – nicht anders als die Orientierung moderner Sozialsysteme an die »Rationalität« von Wissenschaft und Tech-

nologie. Die lästige Frage nach der Verteilung von Macht und Ohnmacht ist also eskamotiert, die Repression zur Reduktionsleistung neutralisiert und diese zur »Sinnstiftung« erklärt. Immerhin wirft der systemtheoretische Ansatz ein Licht auf die Funktion solcher »die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens« begründender Sinnstiftungen, die der Ideologiekritik leicht entgeht: sie wirken systemintegrierend. In anderer Sprache: sie werden nicht erzeugt (erfunden), um bestehende oder erstrebte Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren (zu verschleiern), sondern sind selbst Ausdruck dieser Verhältnisse. Elliptisch gesagt: Herrschaft stiftet Sinn, Herrschaft *ist* der Sinn (ob nun göttliche Ordnung, Volksgemeinschaft, Reich der Freiheit, American Way of Life oder sonstwie genannt). Der Rest ist Interpretation.

2.

Der Anarchismus ist nicht deshalb so verrufen, weil er sich gegen Herrschaft empört, sondern weil er die Notwendigkeit, ja den Sinn von Herrschaft überhaupt leugnet.

Die Auflehnung gegen Herrschaft ist so alt und ehrbar wie diese selbst. Wenn Proudhon die Autorität »die erste soziale Idee des menschlichen Geschlechts« nennt, so sieht er doch die zweite darin, »unmittelbar an der Abschaffung der Autorität zu arbeiten«[2]. Davon zeugen zahllose Ursprungsmythen, und der wissenschaftliche Mythos Freuds setzt die Ermordung des Urvaters geradezu an den Anfang aller Kultur. Botmäßigkeit hat ihre Prämie, aber Unbotmäßigkeit hat ihren Preis. Die Vorstellung von Größe und Ruhm heftete sich im Orient wie im Okzident immer wieder an den großen Usurpator, Umstürzler, Banditen, und in der kapitalistischen Welt ist der skrupellose Unternehmer, der seine Konkurrenten ausschaltet, zum Heros gesellschaftlich sanktionierter Auflehnung geworden. Bedingung ist nur: man muß, wenigstens zeitweilig, Erfolg haben; dann fehlt es nicht an Beifall und Gefolgschaft, an jener Legitimation von Herrschaft, die Weber die charismatische nennt. Denn es geht hier nicht um Abschaffung von Herrschaft, es geht um einen Wechsel, eine Umverteilung. Dagegen weckt der Versuch, ja schon der Wunsch, sie schlicht abzuschaffen, Angst und Haß – als sei Herrschaft, von wem und wie auch immer ausgeübt, eine *conditio sine qua non* des menschlichen Zusammenlebens. Tatsächlich scheint – mehr noch als eine Umschichtung von Macht – jede deutliche Minderung von Herrschaftsdruck in einem Sozialkörper nicht nur dessen Stoffwechsel und Zusammenhalt zu gefährden, sondern auch seine Mitglieder in dem Maße, wie sie durch Identifikation an die betreffende Gruppe gebunden sind, einer Identitätsdiffusion, einem Ich-

Verlust auszusetzen. »Die Integrität von rechtlich sanktionierten Institutionen ist ausschlaggebend für die individuelle Moral des Einzelnen und für seine seelische Gesundheit.«[3] Die Übertragung von Obligationen ist im psychischen Apparat vorgebildet, ihre Freisetzung offenbar nicht. Der Machtwechsel nach Stalins Tod geschah völlig reibungslos, die »Entstalinisierung« dagegen machte der UdSSR lange zu schaffen. Mitunter wird der Autoritätsschwund eines Systems durch autoritäre Verhärtung seiner Subsysteme aufgefangen. So läßt sich z. B. die Stärkung der deutschen Kleinfamilie nach dem Zweiten Weltkrieg als Reaktion auf die Entmachtung fast aller Großorganisationen interpretieren, wie Schelsky es getan hat. Und über die antiautoritäre Bewegung erzählt man sich, daß sie bei denen, die sie ergriff, zwar Autoritätsbindungen gelöst, aber auch Intoleranz innerhalb der Gruppe erzeugt oder aber zu Depressionen und Arbeitshemmungen geführt hat, wie sie sich einzustellen pflegen, wenn der dominante Vater stirbt, bevor ein Ersatzvater zur Verfügung steht, an dem das Subordinationsbedürfnis befriedigt werden könnte.

Solche Interpretationen mögen einiges für sich haben, aber sie gehen zu glatt auf, um nicht den Anschein zu erwecken, es könnte ein Trick im Spiele sein, vielleicht auch die Absicht, den für gut befundenen Autoritäts- und Repressionsbetrag, der in einem sozialen Haushalt wirkt, konstant zu erhalten, was dann dem betreffenden Sozialkörper als dessen eigene Tendenz unterstellt wird. Das ist die antianarchistische Position, die keines Namens bedarf, da sie die herrschende ist und als herrschende sich nicht auszuweisen braucht. Fragwürdig bleibt dennoch, wie dieses (auf Paretos Begriff des »sozialen Gleichgewichts« zurückgehende) Gesetz der Erhaltung von Repression denn tatsächlich wirke. Entweder das soziale System (die Gruppe, die Organisation, die Institution) ist ein sich selbst regulierender Organismus, dann wären seine Steuerungsmechanismen ausfindig zu machen; oder der Steuerungsmechanismus ist bekannt (die herrschende Klasse samt ihren Handlangern), dann wäre zu klären, wie es ihm gelingt, ein so komplexes System wie eine Gesellschaft, zumal eine moderne Industriegesellschaft, das sich nicht einmal ein göttlicher Kybernator hätte ausgedacht haben können, nach seinem Wunsch zu konstruieren und zu lenken. Beide Vorstellungen sind wirklichkeitsfremd; der ganze systemtheoretische Ansatz ist ahistorisch, so ahistorisch wie sein Gegenstück, die anarchistische Lehre von der Schändlichkeit und Überflüssigkeit aller (herrschaftsgeprägten) Institutionen. Die bare Existenz von Institutionen,

die so wenig das Werk raffinierter Verschwörer wie der Ausdruck eines blinden sozialen Stoffwechsels sind, sagt noch wenig aus über ihre jeweilige Funktion innerhalb eines gesellschaftlichen Zusammenhangs. Aber jede Theorie über Ursprung und Zweck von Institutionen verrät einiges über das Gesellschaftsbild dessen, der sie entwirft.

3.

Wenn die Gründung von Institutionen den Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand markiert, unterliegen sie der kulturellen Evolution und ihrem Selektionsprozeß.

Das ist ein Gemeinplatz, der aber durch Gehlens Pan-Institutionalismus vernebelt wird. Jede Kultur wählt, ihm zufolge, aus der Vielzahl möglicher Verhaltensweisen bestimmte Varianten aus und erhebt sie zu Verhaltensmustern (Institutionen), die aber ihrerseits offenbar nicht wieder einer Selektion unterworfen werden dürfen, jedenfalls nicht seitens der Mitglieder dieser Kultur. Sie sind sakrosankt, sind »verpflichtende Autorität«; die Individuen müssen sich fügen und werden durch Entlastung belohnt. Wer oder was denn diese Kultur sei, die hier wählt, und ob nicht erst eine Anzahl getroffener Wahlen eine Kultur konstituiere, bleibe dahingestellt. Gehlens These, als solche genommen, sagt schon genug: aus der Zwangsjacke einer »Kultur« gibt es keinen Ausweg, es sei denn durch eine Naturkatastrophe oder durch den Überfall einer fremden Macht. Die Möglichkeit revolutionärer Veränderung bleibt tabu. Die Entstehung einer neuen Kultur aber ist ein dunkler divinatorischer Akt, eine Stiftung (oder auch: eine Revolution von oben).

Zurückgenommen ist damit die von der Aufklärung an den Anfang der Kultur versetzte Utopie eines Gesellschaftsvertrages, durch den sich autonome (und – kraft Projektion – mündige) Individuen ihrer natürlichen Gewalt begeben zugunsten einer sie umgreifenden, die Interessen aller wahrenden gesellschaftlichen Ordnung, – eine Utopie, die noch in Freuds Lehre von der Begründung der Kultur, das heißt des menschlichen Zusammenlebens, widerscheint, wenn auch gebrochen und mit dem Stigma der Versagung gezeichnet:

»Vielleicht beginnt man mit der Erklärung, das kulturelle Element sei mit dem ersten Versuch, diese sozialen Beziehungen zu regeln, gegeben. (...) Das menschliche Zusammenleben wird erst ermöglicht, wenn sich eine Mehrheit zusammenfindet, die stärker ist

als jeder Einzelne und gegen jeden Einzelnen zusammenhält. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich nun als ›Recht‹ der Macht des Einzelnen, die als ›rohe Gewalt‹ verurteilt wird, entgegen. Diese Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt. Ihr Wesen besteht darin, daß sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken, während der Einzelne keine solche Schranke kannte. (. . .)
Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen. Durch die Kulturentwicklung erfährt sie Einschränkungen, und die Gerechtigkeit fordert, daß keinem diese Einschränkungen erspart werden. Was sich in einer menschlichen Gemeinschaft als Freiheitsdrang rührt, kann Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit sein und so einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden, mit der Kultur verträglich bleiben. Es kann aber auch dem Rest der ursprünglichen, von der Kultur ungebändigten Persönlichkeit entstammen und so Grundlage der Kulturfeindseligkeit werden. Der Freiheitsdrang richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt.« (Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, 454 f.)

Kultur ist ein System von Regeln, die den Schwachen Schutz gewähren sollen vor den Starken, ihnen im übrigen aber mehr Versagung auferlegen als Entlastung gewähren. Doch nicht einmal das Versprechen von Schutz wird eingelöst. Nach Freuds Kulturbegriff fällt fast die ganze Kulturentwicklung, und zumal ihre gepriesenen Höhepunkte, unter den Verdacht des Rückfalls in die Barbarei, weil fast immer und überall eine Minderheit eine Mehrheit unterdrückt hielt, freilich weniger durch »rohe Gewalt« als durch »Recht«. Aber Freuds Kulturbegriff ist eigenartig dialektisch: Nicht nur, daß trotz der zunehmenden Einschränkung des individuellen Freiheitsraumes die Erwartung einer weiteren Entwicklung der Kultur zu größerer Freiheit und mehr Befriedigung besteht; – oft ist es gerade die Barbarei, die mit dem Fortschritt ein Bündnis schließt, wie Freud 1938 im Blick auf Sowjetrußland schrieb: dort unternehme man es, »etwa hundert Millionen in der Unterdrückung festgehaltener Menschen zu besseren Lebensformen zu erheben«. (Jedoch: »Man empfindet es als Erleichterung von einer bedrückenden Sorge, wenn man im Fall des deutschen Volkes sieht, daß der Rückfall in nahezu vorgeschichtliche Barbarei auch ohne Anlehnung an irgendeine fortschrittliche Idee vor sich gehen kann.«)[4] Kultur wird den Menschen angetan, und was sie für die Zukunft verheißt, ist zwar weit mehr, als sie bisher je geleistet, aber keineswegs berauschend: »Das Endergebnis soll ein Recht sein, zu dem alle – wenigstens alle Gemeinschaftsfähigen – durch ihre Triebopfer beigetragen haben

und das keinen – wiederum mit der gleichen Ausnahme – zum Opfer der rohen Gewalt werden läßt.«[5] Mehr ist nicht drin.
Diese pessimistische Lehre – sie gründet auf der Prämisse, daß die Triebe schlechthin asozial sind – trägt die Male geschichtlicher Erfahrungen, die nicht einfach klassenspezifisch sind. Es blieb der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vorbehalten, die Enttäuschung über die Geschichte in einen trotzigen Abschied von der Geschichte zu kehren und sich an vergangenen oder primitiven Kulturen zu erbauen, die als kollektive Kunstwerke jeweils eigener Stimmigkeit und Würde gesehen und gegen das Verfallsprodukt »moderne Subjektivität« ausgespielt werden. Wo die Institutionen noch intakt sind, sagt Gehlen,

»werden wenigstens die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert und nicht von der rohen Natur, wie Tiere. Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben.«[6]
»Wer so ›mit Haut und Haaren‹ in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen, er findet außerhalb ihrer überhaupt keinen Punkt, wo er hintreten könnte. Diese Würde ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die ›Subjekte‹ in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind.«[7]

Das Schicksal der Menschen ist es demnach, verzehrt, verbrannt, konsumiert zu werden, wenn auch von ihren eigenen Schöpfungen (die doch, wie es an anderer Stelle heißt, »den Individuen gegenüber so etwas wie eine Selbstmacht gewinnen«). Der Trick liegt in dem nivellierenden Kollektivbegriff »die Menschen«, als seien alle in gleicher Weise betroffen von der Ordnung, unter der sie leben, als herrsche in jeder Kultur ein kollektiver Wille, der in einer Art permanenter Äußerung Regeln des Zusammenlebens etabliert, bestätigt und befolgt. Doch in diesem »als ob«, der vom Anthropologen fahrlässig gezogenen Summe einer traditionalen Gesellschaft, spiegelt sich eine Grundidee der Aufklärung, die von Rousseau und Morelly zu den Sozialisten und Anarchisten des 19. Jahrhunderts gelangte und heute im libertären Sozialismus wieder auflebt: der Glaube an einen allgemeinen Willen, der einer allgemeinen Vernunft entfließt, die (zeitlos) existent, wenn auch (geschichtlich) verschüttet ist und befreit werden muß, – es ist die offene oder versteckte Prämisse jeder bisherigen Vorstellung von einer herrschaftsfreien Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. In der Gehlenschen Konstruktion aber ist diese Utopie

eines allgemeinen Willens (wenn auch verzerrt zu einer Diktatur seines Produktes, der einmal etablierten Ordnung) bereits verwirklicht – vor dem Sündenfall des Menschen in die individuelle Freiheit.
Gleichwohl verweist die Utopie auf den Anfang der Kultur: die Konzeption einer *volonté générale* könnte als das ideologische Derivat eines anthropologischen Phänomens gelten, das von Lévi-Strauss analysiert und gedeutet worden ist: des sogenannten Totemismus, der als Symbolsystem zugleich ein System sozialer Codes ist, das es den Menschen ermöglicht hat, sich überhaupt erst als Gattung zu verstehen, sich miteinander zu identifizieren, und zwar durch Differenzierung, durch Trennung, durch Bildung von logischen Gegensätzen, die als integrierende Teile eines Feldes gedacht werden. Der erste Schritt dazu war das Inzestverbot, für das der Ethnologie bisher jede plausible Erklärung fehlte. Aufgrund seiner Universalität gehört es zum Naturbereich, aber als Gesetz ist es ein soziales Phänomen und zählt zur Welt der Normen. Was also ist es, welche Funktion erfüllt es? Es ist, sagt Lévi-Strauss[8], der entscheidende Schritt, durch den der Übergang von der Natur zur Kultur vollzogen wird. Mit ihm hört die Natur auf, beim Menschen souverän zu herrschen, denn er schafft die Voraussetzung für jede menschliche Interaktion: nämlich die im Naturzustand teils diffusen, teils zwanghaften Beziehungen der Menschen zueinander zu strukturieren. Die fundamentale Struktur, ohne die kein komplexeres System möglich wäre, ist die der Verwandtschaft.

»Damit es überhaupt eine Verwandtschaftsstruktur gibt, müssen drei Typen von Familienbeziehungen, die immer in der menschlichen Gesellschaft gegeben sind, zusammentreffen: die der Blutsverwandtschaft, der Ehe und der Abstammung; anders ausgedrückt, eine Verwandtschaft von blutsverwandten Geschwistern, eine Verwandtschaft von Ehemann und Ehefrau und eine von Elternteil und Kind. Man kann sich leicht überzeugen, daß die hier betrachtete Struktur diejenige ist, die der dreifachen Forderung nach dem Prinzip der größten Ökonomie entspricht. (. . .)
Der ursprüngliche und unreduzierbare Charakter des Verwandtschaftselementes (. . .) ergibt sich tatsächlich unmittelbar aus der allgemeinen Existenz des Inzestverbots. Dieses bedeutet, daß in der menschlichen Gesellschaft ein Mann eine Frau nur von einem anderen Mann erhalten kann, der sie ihm als Tochter oder als Schwester abtritt [das ist die in primitiven Kulturen fast universale Institution des Avunkulats]. Man braucht also nicht zu erklären, wie der Onkel mütterlicherseits in die Verwandtschaftsstruktur hineingerät: er erscheint dort nicht, er ist unmittelbar gegeben, er ist deren Bedingung [– das Avunkulat impliziert das Inzestverbot und garantiert damit die Irreduzibilität des Verwandtschaftselementes]. Der Irrtum der traditionellen Soziologie (. . .) liegt darin, die Glieder und nicht die Beziehungen zwischen den Gliedern betrachtet zu haben. (. . .)

Die Verwandtschaft ist kein statisches Phänomen; sie existiert nur, um weiterzuleben. Wir meinen hier nicht den Wunsch, der Rasse Dauer zu verleihen, sondern die Tatsache, daß in den meisten Verwandtschaftssystemen das anfängliche Fehlen des Gleichgewichts, das in einer gegebenen Generation zwischen dem, der eine Frau abtritt, und dem, der sie empfängt, besteht, nur ausgeglichen werden kann durch die Gegengaben in späteren Generationen. Selbst die elementarste Verwandtschaftsstruktur besteht gleichzeitig in der synchronischen Ordnung und in der der Diachronie. (. . .)
[Falsch und gefährlich ist die allgemein herrschende Vorstellung, daß] die biologische Familie den Punkt bildet, von dem aus jede Gesellschaft ihr Verwandtschaftssystem aufbaut. (. . .) Zweifellos ist die biologische Familie vorhanden und setzt sich in der menschlichen Gesellschaft fort. Was aber der Verwandtschaft ihren Charakter als soziale Tatsache verleiht, ist nicht das, was sie von der Natur beibehalten muß: es ist der wesentliche Schritt, durch den sie sich von ihr trennt. Ein Verwandtschaftssystem besteht nicht aus den objektiven Bindungen der Abstammung oder der Blutsverwandtschaft zwischen den Individuen; es besteht nur im Bewußtsein der Menschen, es ist ein willkürliches System von Vorstellungen, nicht die spontane Entwicklung einer faktischen Situation. Das bedeutet (. . .), daß sich die Verwandtschaft in der menschlichen Gesellschaft nur durch und über bestimmte Modalitäten der Verbindung einrichten kann und fortbesteht. (. . .) Wirklich ›elementar‹ sind also nicht die Familien, isolierte Bestandteile, sondern die Beziehungen zwischen diesen Bestandteilen.« (Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie,* Frankfurt 1967, S. 61–66)

Das Verwandtschaftssystem ist also eine »Sprache«, ein »Ausdrucks- oder Aktionsmittel«. Es umfaßt wenigstens vier elementare Haltungen: »eine Haltung der Zuneigung, Zärtlichkeit und Spontaneität *(freiwillige Gegenseitigkeit)*; eine Haltung, die sich aus dem wechselseitigen Austausch von Leistungen und Gegenleistungen ergibt *(zwangsläufige Gegenseitigkeit)*; und zusätzlich zu diesen bilateralen Beziehungen zwei unilaterale, deren eine der Haltung des Gläubigers entspricht *(Recht)*, deren andere der des Schuldners *(Verpflichtung)*«[9]. Diese Grundhaltungen ergeben die Basisstruktur des menschlichen Zusammenlebens (das »Baumaterial komplexerer Systeme«), die ebenso wie den Austausch von Frauen auch den von Wörtern und von Waren prägt und lenkt und oft ein Eigenleben gewinnt jenseits aller rein ökonomischen Funktionen für die Gruppe, z. B. in Institutionen wie dem Potlatsch, dem Kula etc., die darin bestehen, daß es eine Verpflichtung gibt zu geben und zu empfangen, wobei die Empfänger von heute die Geber von morgen sind[10]. Die Funktion solchen Tauschs ist eine symbolische: durch ihn kommunizieren Individuen und Gruppen miteinander, nicht anders als durch Sprache; er dient der sozialen Identifikation.
Hier sei die von Lévi-Strauss beschriebene Basisstruktur als einfachstes

Modell einer strukturierten sozialen Beziehung verstanden, als eine Institution, die entstanden ist durch eine Art *volonté générale* (bei Lévi-Strauss durch den »Geist«, der sich in Formen manifestiert, welche den Individuen unbewußt bleiben, aber ihre Erfahrung und Interaktion bestimmen). Ist diese Ur-Institution repressionsfrei? Offenbar nicht. Denn die Logik und Ökonomie des Systems gründet auf dem empirischen Faktum, daß in der menschlichen Gesellschaft die Männer die Frauen austauschen und nicht umgekehrt. Die Frauen sind Tauschobjekt, die Frauen sind Waren. Dieses aus dem Naturzustand übernommene und kulturell institutionalisierte Unterdrückungsverhältnis hat sich fortgepflanzt in anderen, nicht mehr »naturbedingten«, aber gleichwohl als natürlich legitimierten Strukturen von Herrschaft und Knechtschaft, die für die kulturelle Evolution entscheidend wurden und die Verwandtschaftsstruktur weitgehend ausgehöhlt, mit anderem Inhalt gefüllt haben. – Theoretisch läßt sich eine (allerdings recht komplizierte) Verwandtschaftsstruktur denken, in welcher Männer und Frauen gleichberechtigt sind. Wenn sie je bestanden hat, so war sie unter den Bedingungen der primitiven Gesellschaft nicht lebensfähig, so wenig wie die wahrscheinlichere Regel, daß die Frauen die Männer austauschen. Das hängt vielleicht mit dem biologischen Umstand zusammen, daß die Frau gebären *muß* – ein Zwang, den manche Kulturen freilich schon sehr früh zu manipulieren verstanden. Nicht mehr »Naturrelikt«, sondern »Kulturgewinn« ist ein anderer Zwang, der das als »komplexe Wechselseitigkeit von Außenständen und Schulden« zu verstehende Modell von Lévi-Strauss durchwaltet, – »daß man beim Heiraten immer geben und empfangen *muß*, daß man jedoch nur von dem empfangen kann, der zu geben *verpflichtet* ist, und daß man demjenigen geben *muß*, der ein *Recht* hat zu empfangen«[11]. Dieses aus wechselseitigen Rechten und Pflichten gewobene Muster, dessen Ziel es ist, »den Austausch der Frauen so zu organisieren, daß *so weit als möglich* der Mangel und seine Folgen für den sozialen Gesamtkomplex bekämpft wird«[12], illustriert die von Sartre entfaltete Dialektik von Freiheit und Terror innerhalb der *Gruppe*, die sich ihm im Begriff des Eides symbolisiert.

»... der Eid ist freie Beziehung freier Verpflichtungen. (...) Ich habe der Liquidierung meiner Person als freie konstituierende Praxis frei zugestimmt, und diese freie Zustimmung kommt zu mir zurück (...) als Recht der Gruppe auf meine Praxis. Auch hier läuft es aufs gleiche hinaus, dieses Recht als Pflicht gegenüber der Gruppe aufzufassen

(. . .) oder als eine der Gruppe von mir zuerkannte Macht (. . .).« – »Es bleibt wahr, daß mein Eid im anderen Dritten versichert ist, aber der Sinn dieser Versicherung ist eben gerade die Gewalt.« – ». . . der grundlegende Status der vereidigten Gruppe ist Terror.« – »Dennoch ist dieser Terror, solange die Umstände die Einheit [der Gruppe] nicht erschüttert haben, Terror, der *vereinigt*, nicht Terror, der *trennt*. Indem sich diese Menschen durch Eid als *gemeinsame Individuen* konstituiert haben, treffen sie nämlich ihren eigenen Terror beieinander als *den gleichen* an. Sie erleben *hier* und *überall* ihre begründete (d. h. begrenzte) Freiheit als ihr In-der-Gruppe-sein und ihr In-der-Gruppe-sein als *das Sein* ihrer Freiheit. Daher ist der Terror ihre erste Einheit, insofern er in jedem und in allen Macht der Freiheit über die Notwendigkeit ist (. . .)« – ». . . unser *gemeinsames Wesen* ist nicht in jedem eine *identische Natur*, sondern, im Gegenteil, die vermittelte Wechselseitigkeit der Bedingtheiten . . .« (Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1967, S. 460–464)

Sartres Konstruktion einer sozusagen heiligen Gruppe – doch selbst der heiligste Eid wird nicht so heiß gelebt wie geschworen – soll hier nur als Modell einer institutionalisierten sozialen Beziehung unter potentiell Gleichrangigen dienen. (Die für die kulturelle Evolution sicherlich entscheidendere Dialektik von Herr und Knecht steht hier nicht zur Diskussion.) Nun ist aber die Bindung des Individuums an nur *eine* Gruppe oder Institution, falls sie je gegeben war, längst abgelöst worden von einer vielseitigen Identifikation mit oft heterogenen Verpflichtungen. Ein dieser ungleich komplexeren Situation angemessenes Modell müßte das komplizierte Muster formeller wie informeller Bindungen mit ihrer jeweils eigenen Mischung aus Zwangs- und Freiheitsmomenten abbilden, das einer modernen Gesellschaft zugrunde liegt. Die gängige Rede von »den« Institutionen (als seien sie alle gleichwertig, als gebe es keine Spannungen und Ungleichzeitigkeiten) unterschlägt, daß auch zwischen ihnen wieder strukturierte Beziehungen bestehen, und zwar im doppelten Sinn: einmal in dem sie umgreifenden Sozialsystem, zum anderen im Individuum, das an sie gebunden ist. Nur in diesem Sinn kann das Individuum, wie Gehlen will, als »Institution in *einem* Fall« gelten. Es ist, in anderer Perspektive, »die legitime Konsequenz der Geschichte der Institutionen«[13]. Durch ihre Entwicklung und Verzweigung erst wurde, zugleich mit seinem Gegenteil, das Individuum im emphatischen Sinne konstituiert. Bleibt sein Anspruch deshalb gebunden an die Existenz repressiver Strukturen (also uneinlösbar), oder kann es im »langen Marsch durch die Institutionen«, die einst den Zwang der Natur gebrochen haben und ihm zur zweiten Natur geworden sind, nun deren Zwangsgewalt brechen?

4.

Alle Entwürfe repressionsfreier Institutionen enthalten Prämissen, die ihrerseits Zwang implizieren.

Das Hauptproblem ist die Gründung: wie kommt – auf welchem Weg und mit welchen Mitteln – die schöne neue Welt zustande? Von den klassischen Sozialutopien sagte Kant in einer Fußnote seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten:* »Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen: kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen« (A 159). Eine radikal neue Gesellschaftsordnung setzt, um ohne Verzug funktionieren zu können, einen radikal neuen Menschen voraus, am besten gleich eine verbesserte physische Welt. Der Mensch muß in der Tat sein eigener Schöpfer sein, die Gesellschaft sich selbst gebären. Die alten Utopisten drückten sich meist um diesen Gewaltakt und führten ihre Wunschwesen gleich in voller Reife vor. Aber damit waren die Probleme nicht gelöst, sofern der Ehrgeiz darin bestand, auch weiterhin ohne Gewalt und Zwang auszukommen. Was Kant als die Schwierigkeit des Obrigkeitsstaates in aufgeklärter Zeit sah – »Es muß in jedem Gemeinwesen ein *Gehorsam* unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber auch ein *Geist der Freiheit* sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate«[14] –, das stellte sich für den libertären Utopisten umgekehrt dar: die Freiheitsrechte der Individuen müssen durch Vernunft begründet und begrenzt sein, damit sie nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten. Da aber Vernunft, *per definitionem*, das allen Gemeinsame ist, muß auch das System von Rechten und Pflichten ein ihnen gemeinsames sein; es gibt nicht nur keine Stände und Privilegien, es gibt auch keinen Ausschlupf: das System ist ein Zwangssystem, sein Name ist »Harmonie«. Dennoch bleibt das Problem der individuellen Unterschiede zu lösen. Foigny löste sogar das der biologischen Unterschiede: er siedelte in seiner *Terre Australe* eben nur Zwitter an, während Dom Deschamps einen Zustand anstrebte, »wo sich jeder äußere Unterschied in der allen gemeinsamen vollkommenen Humanität auflösen wird und wo alle Männer einander und alle Frauen einander gleich werden, so daß jede Wahl entfällt«[15]. Entfallen kann damit auch die Vielzahl sozialer Gruppierungen und Strukturen, bis auf das eine umfassende

Regelsystem des Staates. Wie aber, wenn die Absicht des Utopisten dahin geht, die individuellen Unterschiede zu respektieren, gar zu kultivieren? Muß dann nicht die Institutionenvielfalt, die diese Unterschiede wenn nicht hervorgebracht hat, so doch bindet und somit garantiert, erhalten bleiben und sogar noch ausgebaut werden? Oder ist ein in sich strukturiertes Ganzes denkbar, das dadurch entsteht, daß seine Glieder – nicht-vorstrukturierte Individuen – sich in freier, spontaner Interaktion gruppieren? Das wird von den libertären und anarchistischen Modellen fast stets unterstellt, aber unterstellt wird zugleich, daß bei den Bürgern einer egalitären kommunistischen Gesellschaft eine Interessenharmonie besteht, die doch offensichtlich nur durch eine Nivellierung von Alternativen, durch eine Beschneidung von Individualität und Spontaneität zustande kommen kann. Tatsächlich ist in jenen Modellen, unter dem Stichwort »Organisation von unten nach oben« (eine umgekehrte Hierarchie also), eben diese Nivellierung und Beschneidung in oft sehr drastischer Weise vollzogen: durch die Bildung von Zwangsgruppen an der Basis, die ihre Mitglieder durch einen nahezu Sartreschen Eid binden. Das sei an zwei Beispielen illustriert.

a) Morellys anarchistischer Zwangsstaat

Morellys zweiter Idealstaat, im *Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï* (1753) beschrieben[16], ist eine »natürliche Anarchie«, in der alle in der feudalen und bürgerlichen Gesellschaft bestehenden sozialen und politischen Institutionen abgeschafft sind. Genauer: es gab auf diesen Inseln keine festen Traditionen, keine Einrichtungen und Gesetze, die hätten abgeschafft werden müssen; der Kommunismus ist »auf natürliche Weise« unter den Mitgliedern der Urfamilie entstanden und existierte unverfälscht weiter, während jede Familie zum Gemeinwesen anwuchs. Aber es gibt einen despotischen Herrscher – ein Zug, der für die meisten Idealstaaten des 18. Jahrhunderts typisch ist und seine objektiven Gründe hat: für das Bürgertum war die sich in einem Souverän manifestierende zentrale Staatsgewalt ein Fortschritt gegenüber der feudalen Struktur mit ihrer Fülle intermediärer (feudaler, ständischer, regionaler) Gewalten. Die so zustande gekommene Einheit ist, wie Carl Schmitt[17] sehr deutlich sah, »die grundlegende Voraussetzung der revolutionären Literatur des 18. Jahrhundert«, aber auch die Voraussetzung der Diktatur. Das politische Ziel, »den Einzelnen zu isolieren und jede soziale

Gruppe innerhalb des Staates zu beseitigen, damit der Einzelne und der Staat unmittelbar einander gegenüberstehen«, kam in der Theorie des legalen Despotismus und im *Contrat social* zum Ausdruck und wurde während der Französischen Revolution als erreicht gefeiert. Condorcet sagte 1791 in seiner Rede über die Republik:

»Wir leben heute nicht mehr in einer Zeit, in der es innerhalb des Staates mächtige Gruppen und Klassen gibt, die associations puissantes sind verschwunden. Solange sie bestanden, war ein bewaffneter Despotismus nötig, um sie niederzuhalten; jetzt dagegen steht der Einzelne, isoliert durch die allgemeine Gleichheit, der einheitlichen Gesamtheit gegenüber, und man braucht sehr wenig Machtmittel, um ihn zum Gehorsam zu zwingen.«[18]

Der Despot der Basiliade hat keinerlei Machtmittel und braucht auch keine, da es in diesem Staat keine Gesetze gibt, deren Einhaltung erzwungen werden müßte. Der einzige Zwang kommt von der Vernunft, die individuell in jedem Bürger wirkt und alle anderen Instanzen und Institutionen überflüssig macht: Eigentum, Handel, Ehe, Zünfte, Stände, Kirche, Polizei, Gesetze, Verfassung, ja sogar den Staat, denn er ist identisch mit dem Gemeinwesen, eine *société-machine*. Gehorsam gibt es nur im eigenen Interesse, die Macht des Despoten findet ihre natürliche Grenze also in ihrer Nützlichkeit für die Bürger: das Volk beherrscht die Regierung, soweit es überhaupt eine solche gibt, denn der »Herrscher« hat nur drei Aufgaben zu erfüllen: das Volk aufzuklären, gefährlichen Gedanken zu wehren und die Organisation der Arbeit zu überwachen – alles ohne Machtmittel, allein mit der Waffe der Vernunft, die er verkörpert. Die aber ist absolute Macht.

Diese durch Vernunft garantierte »natürliche Harmonie« von Eigeninteressen und Gemeinwohl, diese »natürliche Gesellschaftlichkeit« der Menschen, die, wenn sie tugendhaft sind, nur einer »blinden natürlichen Neigung« folgen, erhält nun freilich doch ein Korsett, das die allgemeine »Einmütigkeit« praktisch erzwingt. Morelly rechtfertigt es nicht, er übernimmt es einfach aus Garcilaso de la Vegas *Comentarios reales* (1608; französische Übersetzungen 1704 und 1744), wo die vorkoloniale kommunistische Zivilisation der Peruaner beschrieben wird. Das Volk ist in Tausendschaften eingeteilt. Jeder gehört einer (und nur einer) dieser Gruppen an, hat die Pflicht, in ihr zu arbeiten, kann sie nicht nach Belieben wechseln und steht unter dem Bann ihrer »Einmütigkeit«:

»Je tausend Menschen, in denen alle Berufe und Gewerbe vertreten sind, erhalten so viel Land, als zu ihrer Ernährung notwendig ist. Sie kommen dahin überein, daß ihnen alles

gemeinsam sein soll, und damit keine Unordnung in dieser Gemeinschaft herrsche und damit jeder ohne Widerwillen, ohne Langeweile und ohne Ermüdung beitragen könne zur Erzeugung der zum Leben erforderlichen Gegenstände, treffen sie nachstehende Verabredung:
Alle gemeinsam bestellen die Felder, besorgen die Ernte und bergen die Früchte in einen gemeinsamen Speicher. In der Zeit, die zwischen diesen landwirtschaftlichen Arbeiten liegt, befaßt sich jeder mit seiner Sonderbeschäftigung. (...) Die Arbeiter, die von der Gesamtheit mit Rohstoffen, Werkzeugen und Subsistenzmitteln versorgt werden, haben lediglich dafür Sorge zu tragen, daß die fraglichen Artikel in genügender Menge hergestellt und entsprechend verteilt werden, damit niemand aus der Gesellschaft an denselben Mangel leide.«[19]

Die Tausendschaft (Kanton) ist als kleinste arbeitsfähige und sich selbst erhaltende ökonomische Einheit autonom und bildet – anstatt des Individuums oder der Familie – die Grundlage der politischen und ökonomischen Organisation. Die Verbindungen zwischen den Kantonen sind scheinbar locker: es gibt eine (informelle) »ununterbrochene Kette gegenseitiger Hilfe« und einen (formellen) Rat von Delegierten; auf der Ebene der Provinzen wiederholt sich diese Struktur. Die Gefahr einer ungleichmäßigen und antagonistischen Entwicklung der Kantone und Provinzen ist von vornherein ausgeschlossen: es handelt sich um eine statische Agrargesellschaft ohne Landmangel, Arbeitsteilung besteht nur auf dem Sektor von Handwerk und Dienstleistungen; auch von außen droht keine Gefahr, denn man lebt auf schwimmenden Inseln. Wie aber steht es mit den individuellen Beziehungen, können sie nicht Konflikte schaffen? Habgier und Herrschsucht sind keine Antriebskräfte: es gibt keine Kanäle zu ihrer Befriedigung. Es gibt nur den Ehrgeiz, etwas besser zu können als andere, aber er wird nicht institutionell belohnt (durch Aufnahme in eine Begabungselite oder Arbeiteraristokratie). Auch in den Beziehungen der Geschlechter liegt kein Konfliktstoff: man findet sich nach Belieben zusammen, dauernd oder vorübergehend, und liebt sich coram publico. Kurz, jeder muß arbeiten, keiner leidet Mangel, alle sind zufrieden – alle sind einmütig. Es gibt keine Anreize, keine Konflikte, keine Sublimierungen – gibt es überhaupt noch Individualität? Autonom ist die Gruppe, nicht der Einzelne. Der Rest steht bei Sartre.
Doch nicht genug damit: zwischen den Tausendschaften herrschen ähnliche Beziehungen wie zwischen den Mitgliedern jeder einzelnen von ihnen. Auch sie bilden wieder eine Zwangsgruppe. Morelly rühmt den »ebenso einfachen wie wunderbaren Mechanismus« seines Idealstaates, der dank

der Einmütigkeit aller seiner Bürger, aller seiner Kantone und Provinzen funktioniere. Von dieser Mystik der Einmütigkeit bis zur Vergottung des Staates, zum Totalitarismus ist es nur ein Schritt.

b) Bakunin im Kontext

120 Jahre später machten die Anarchisten, die sich »revolutionäre Sozialisten« nannten, ihren Gegnern, die sie »autoritäre Sozialisten« nannten, den Vorwurf, einen solchen absoluten Staat anzustreben – als hätte Lenin *Staat und Revolution* bereits geschrieben. Einigkeit bestand zwischen den Konkurrenten um den wahren Sozialismus zwar darüber, daß die gegenwärtige Staatsmacht – »die von der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft ins Leben gerufen war als das Werkzeug ihrer eignen Befreiung vom Feudalismus und die die vollentwickelte Bourgeoisgesellschaft verwandelt hatte in ein Werkzeug zur Knechtung der Arbeit durch das Kapital« (Marx[20]) – der »skandalöseste Skandal dieser Gesellschaft« sei, eine »Unterdrückungsmaschine«, eine »Zwangsarbeitsanstalt«, die unausweichlich alle Niedertracht und Knechtschaft reproduziere und deshalb zerstört, abgeschafft, liquidiert werden müsse. Zum Streitpunkt wurde dagegen die Frage, was in der durch Revolution befreiten Gesellschaft an die Stelle des Staates und seiner autoritären Instrumente treten solle, und mehr noch – da jede Fraktion sich hütete, eine fix und fertige Utopie vorzutragen, die die Zukunft kanalisieren würde – die strategische Frage, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln »die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen (seien), die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«[21]. Welche Elemente waren das? Es scheint so, als seien die bürgerlichen Intellektuellen, die sich unter die rote und die schwarze Fahne scharten, vor allem von zwei Phänomenen fasziniert gewesen, die für sie neuartige, wenn nicht befremdliche Erfahrungen darstellten: die der amorphen Masse (seit der Französischen Revolution) und die von hochstrukturierten Arbeitsprozessen (spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts). Jedenfalls haben diese beiden Erfahrungen in ihren Theorien, Entwürfen und Erwartungen überraschenderweise zusammengefunden. Man baute auf die Spontaneität der Masse, und man baute auf die Rationalität komplexer Arbeitsprozesse; gemeinsam sollten sie die neue Gesellschaft in Freiheit setzen, ja das eine sollte im anderen »aufgehoben« werden. Modell stand seit 1871 die Pariser Commune, dieser »ruhmvolle Vorbote einer neuen

Gesellschaft« (Marx[22]), diese »erste schlagende und praktische Kundgebung des revolutionären Sozialismus« (Bakunin[23]). Doch die Diskrepanz der beiden Elemente, die sich weder theoretisch noch praktisch versöhnen ließ und zur Vorherrschaft bald des einen, bald des anderen Faktors führte, spiegelt sich in der gesamten sozialistischen Bewegung, am deutlichsten wohl im Revolutionsjahr 1917 in Rußland, bis das autoritäre Prinzip sich durchgesetzt hatte.

Das bolschewistische Programm von 1917 zeichnet die utopische Vision einer Gesellschaft ohne Staat, die von der Arbeiterklasse spontan und demokratisch verwaltet wird. Lenin war sein eifrigster Herold, obwohl er gerade erst in *Staat und Revolution* (1917) im Rahmen einer Art Dreistufenplan (Spontaneität – Disziplin – Freiheit) sehr zwielichtige Thesen vorgetragen hatte: »Bis die ›höhere‹ Phase des Kommunismus eingetreten sein wird, fordern die Sozialisten die *strengste* Kontrolle seitens der Gesellschaft *und seitens des Staates* über das Maß der Arbeit und das Maß der Konsumtion.«[24] Jedoch: *alle* Arbeiter sollen »die Funktionen der Kontrolle und Aufsicht verrichten, *alle* eine Zeitlang ›Bürokraten‹ werden, so daß gerade dadurch *niemand* zum ›Bürokraten‹ werden kann.«[25] Gleichwohl: »Die gesamte Gesellschaft wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein. Aber diese ›Fabrik‹disziplin, die das siegreiche Proletariat nach dem Sturz der Kapitalisten (...) auf die gesamte Gesellschaft erstrecken wird, ist nichts weniger als unser Ideal oder unser Endziel, sie ist nur eine *Stufe*, die notwendig ist zur radikalen Reinigung der Gesellschaft ...«[26] – was wiederum verwundern muß, da Lenin sich doch von der Arbeiterkontrolle eine Welle von Massenenthusiasmus erwartete. Unmittelbar nach der Oktoberrevolution erklärte er: »Der Sozialismus wird nicht auf Befehl von oben geschaffen. Staatsbürokratischer Automatismus ist seinem Geiste fremd; Sozialismus ist etwas Lebendiges – er ist eine Schöpfung der Volksmassen selbst.«[27] Und zur gleichen Zeit: Sozialismus ist »nichts anderes als das staatskapitalistische Monopol, angewendet zum Besten des ganzen Volkes«[28]. Die Praxis der industriellen Anarchie in Form von Arbeiterkontrolle und Selbstverwaltung durch Fabrik- und Betriebskomitees drohte damals der Theorie (und der Partei) davonzulaufen. Im Frühjahr 1918 definierte Lenin die neue Politik, die »eine Abweichung von den Prinzipien der Pariser Commune ... *einen Schritt zurück*« erfordere. Industrielle Anarchie sei nur als Übergangsform zwischen der alten »sklavischen« und der neuen »bewußten« Disziplin zu begrüßen. Die Verwirklichung der Diktatur des Proletariats erfordere »die Ernennung einzelner Personen, die die unbeschränkten Vollmachten von Diktatoren erhalten«; die Revolution verlange, »eben im Interesse des Sozialismus, die *unbedingte Unterordnung* der Massen unter den *einheitlichen Willen* der Leiter des Arbeitsprozesses«[29]. Für Lenin – bald auch für die Partei und für den Sowjetstaat – war damit die Frage nach dem Verhältnis von Spontaneität und Disziplin entschieden. Das Volk wurde vom Triebwerk der Befreiung zur Legitimation der Unterdrückung: was ihm angetan werde, geschehe in seinem Interesse.

Das Bakuninsche Spontaneitätsprinzip aber – eine soziale Revolution kann »nur durch die spontane und fortgesetzte Aktion der Massen, der

Volksgruppen und Volksvereinigungen gemacht werden«; die zukünftige soziale Organisation »darf nur von unten nach oben errichtet werden, durch die freie Assoziierung und Föderierung der Arbeiter«[30] – lebte unterschwellig weiter und brach gelegentlich durch: in der spanischen Revolution, in nationalen Befreiungskämpfen, in jugoslawischen Experimenten und neuerdings im antiautoritären Lager, wenn auch unter Einschränkungen oder Umdeutungen. Fast vorbehaltlos (allerdings unter Berufung nicht auf Bakunin, sondern ausgerechnet auf den Marxismus/Leninismus) kam es zu Ehren in den ML-Fraktionen der italienischen, französischen und westdeutschen Linken, mit deren Taktik die antiautoritäre Haltung in eine autoritär organisierte Geheimbündelei umzukippen scheint. Das Modell liefert Bakunins hundert Jahre altes *Programm und Ziel der revolutionären Organisation der internationalen Brüder*[31]:

»Diese Organisation schließt jede Idee einer Diktatur und einer leitenden, bevormundenden Macht aus. Zur Errichtung dieser revolutionären Allianz selbst und zum Sieg der Revolution über die Reaktion ist es aber nötig, daß inmitten der Volksanarchie, die das eigentliche Leben und die ganze Energie der Revolution bilden wird, die Einheit des revolutionären Gedankens und der revolutionären Aktion ein Organ findet. Dieses Organ muß die geheime und universelle Assoziation der internationalen Brüder sein.
Diese Assoziation geht von der Überzeugung aus, daß die Revolutionen nie weder von Individuen noch selbst von den geheimen Gesellschaften gemacht werden. Sie geschehen wie von selbst, hervorgebracht durch die Macht der Dinge, die Bewegung der Ereignisse und Tatsachen. Sie bereiten sich lange in der Tiefe des instinktiven Gewissens der Volksmassen vor – dann brechen sie aus, dem Anschein nach oft durch unbedeutende Ursachen angestiftet. Alles, was eine gut organisierte geheime Gesellschaft tun kann, ist zunächst, bei der Geburt einer Revolution Hilfe zu leisten, durch die Verbreitung ihren Instinkten entsprechender Ideen bei den Massen, und zu organisieren.«
»Und wie sollen wir handeln? Das Volk unterrichten? Das wäre dumm. Das Volk weiß selbst und besser als wir, was ihm nottut. Wir müssen das Volk nicht unterrichten, sondern es empören.«

Marx sah darin: »Anarchie von unten und Disziplin von oben«[32]. Wenn eine solche Lehre nach hundert Jahren wieder aufleben kann – und das ML-Programm entspricht ihr offenbar aufs Haar –, so deutet das auf die Wiederkehr bestimmter objektiver Bedingungen, oder aber auf die Zeitlosigkeit, die schlechte Unendlichkeit anarchistischer Ideen. Die Vorstellung von den »Instinkten der Volksmasse« als Hort des Wahren, Schönen, Guten, als Garant von Vernunft, Freiheitsliebe und Solidarität, ja selbst von Organisationstalent – »die Volksrevolution wird nicht zögern sich zu organisieren« –, dieser anthropologische Optimismus, dem neben Bakunin

auch Proudhon, Kropotkin und viele andere Anarchisten huldigen, impliziert entweder, daß es mit den Arkana des Staates und des Eigentums, die angeblich alles Edle vergiften und abtöten, nicht so weit her ist, oder daß es sich bei jenen instinktiven Tugenden um natürliche, nicht um gesellschaftliche Einstellungen handelt, was aber zumindest von Proudhon und Bakunin ausdrücklich zurückgewiesen wird: der Mensch verdanke alles seiner Soziabilität. »Wir sind der Überzeugung, daß die ganze reiche geistige, moralische und materielle Entwicklung des Menschen sowie seine anscheinende Unabhängigkeit, daß das alles Produkte des Lebens in der Gesellschaft sind. Außerhalb der Gesellschaft wäre der Mensch nicht nur nicht frei, sondern er wäre nicht einmal zum Menschen geworden.«[33] Das gilt offenbar so sehr, daß nur die Gesellschaft als Kollektivum, nicht aber das Individuum der höheren Vernunft teilhaftig ist:

»Die Gesellschaft allein, dies Kollektivwesen, kann ohne Furcht, sich unbedingt und unmittelbar zu irren, ihrem Instinkt folgen und sich der Willkür überlassen; die höhere Vernunft, welche in ihr lebt und sich nach und nach entwickelt durch die Kundgebung der Menge und durch das Nachdenken der Einzelnen, führt sie immer auf den rechten Weg zurück. Der Philosoph ist unfähig, durch unmittelbare Anschauung die Wahrheit zu entdecken; und wenn er es gar unternimmt, die Gesellschaft zu leiten, so läuft er Gefahr, seine eigenen, stets mangelhaften Ansichten an die Stelle der ewigen Ordnung zu setzen und die Gesellschaft in den Abgrund zu stürzen.« (Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, Berlin 1923, S. 191)

– was doch besagt, daß das Volk gar nicht so instinktsicher ist, wie oben behauptet. Die hier in eine Volk-Mystik getauchte richtige Überzeugung, daß Vernunft nicht ein für allemal gegeben ist, sondern gesellschaftlich produziert wird, daß sie sich »nur durch die unaufhörliche Verwerfung ihrer eigenen Werke« manifestiert, fällt sich selbst in den Rücken, da sie stillschweigend voraussetzt, daß letztlich doch »der Philosoph« darüber befindet, worin sich jeweils der gesunde Volksinstinkt äußert und worin nicht. So daß auch der Philosoph, der Funktionär, der Führer darüber bestimmen kann, welche »ewige Ordnung« es jeweils zu befördern oder zu erhalten gilt.

Die vage Allgemeinheit der Thesen von Proudhon wie von Bakunin deutet freilich darauf hin, daß hier – wie ein Jahrhundert später bei einem Teil der europäischen Linken – eine einzelne konkrete Erfahrung zum Weltbild mit wegweisender Funktion aufgebläht wird. Bei Proudhon ist diese Erfahrung die Revolution von 1848, bei Bakunin offensichtlich auch,

und zwar ein ganz bestimmtes Erlebnis: er hauste eine Woche lang in einer Pariser Kaserne mit 500 Arbeitern zusammen und hatte somit Gelegenheit, »meine edelmütigen ouvriers« von morgens bis abends zu studieren, wie er in seiner *Beichte* an Zar Nikolaus I. schrieb:

»Herrscher, ich versichere Sie, bei keiner Klasse, niemals und nirgends habe ich soviel edelmütige Selbstaufopferung gefunden, soviel wirklich rührende Ehrlichkeit, soviel Herzenszartheit im Verkehr und soviel liebenswürdigen Frohmut gepaart mit soviel Heroismus, als bei diesen einfachen, ungebildeten Menschen, die stets tausendmal besser waren und sein werden als alle ihre Führer! Besonders überraschend an ihnen war der tiefe Instinkt für Disziplin. In ihren Kasernen gab es weder ein Reglement, noch Gesetze, noch Zwang, aber gebe Gott, daß ein ausgemusterter Soldat soviel Gehorsam, eine solche Einfühlungsgabe in die Wünsche seiner Vorgesetzten und einen solchen Ordnungssinn mitbrächte wie diese freien Menschen. Sie forderten Befehle, forderten Vorgesetzte und fügten sich mit Pedanterie und Begeisterung, sie hungerten bei ihrem schweren Dienst tagelang, waren nie mißgestimmt, sondern stets heiter und liebenswürdig. (. . .)
Um es kurz zu sagen, ich sog mit allen meinen Sinnen, mit allen Poren die berauschende Atmosphäre der Revolution ein. Es war ein Fest ohne Anfang und Ende (. . .)
Es schien, als vollziehe sich eine Umwälzung in der ganzen Welt. Das Unwahrscheinliche wurde gewöhnlich; das Unmögliche möglich; das Mögliche und Gewöhnliche war sinnlos geworden.« (*Bakunins Beichte aus der Peter-Pauls-Festung an Zar Nikolaus I.*, Hrsg. Kurt Kersten, Berlin 1926, S. 19 f.)

Ein bekanntes Identifikationsmuster: die Begeisterung einer Ausnahmesituation. Bakunin leitete von ihr seine Überzeugung ab, daß die spontane Organisation der Masse instinktiv libertäre Organisationsformen entwikkeln werde. Aber das Kollektiv, das er erlebte, war eine Art Notgemeinschaft; ihre Begeisterung entstand durch die plötzliche Freisetzung sonst gebundener Energien, ihre Solidarität und Disziplin wurde durch den Druck von außen bewirkt, fast erzwungen. Bakunin bringt diese Antriebskräfte in das klassisch-anarchistische Modell der Kommune ein, oder besser, er legt es ihr zugrunde, was praktisch heißt, daß eine Ausnahmesituation auf Dauer gestellt, daß Spontaneität institutionalisiert wird zur triebhaften Selbstverwaltung. So können die konkreten politischen und ökonomischen Bedingungen unter den Tisch fallen: es kommt nicht mehr darauf an, *was* jeweils getan und verwaltet wird, wenn man es nur *selbst* tut und verwaltet. »Genau das«, erklärte Proudhon, »ist eine Kommune, denn genau das ist das kollektive, das politische Leben.«[34] »Das Leben und sein spontaner Ausdruck«, stimmte Bakunin ein, »werden den Kommunen durch die Abdankung des Staates wiedergegeben.«[35] In der Pariser Commune von 1871 sah er nur wieder eine Bestätigung seiner Erfah-

rung von 1848. Er feierte sie als »kühne, sehr ausgesprochene Verneinung des Staates« durch eine »spontane und fortgesetzte Aktion der Massen«[36] und erhob sie zum Modell zukünftiger politischer Organisation: »Zur Organisation der Gemeinde die Förderation der Barrikaden in Permanenz . . .«[37]

Nun mag das Beispiel einer Barrikadenföderation zwar als heroischer Vorbote einer befreiten Gesellschaft taugen, nicht jedoch als allgemeines Modell ihrer Organisation. Die im Kugelregen der Reaktion gezeugte Spontaneität – ob 1871 oder ein andermal – ist nicht der Stoff, aus dem man neue gesellschaftliche Beziehungen formt, eher ein Stachel, sich von den alten zu befreien. Marx hat die Pariser Commune als solchen Stachel in einer ganz konkreten geschichtlichen Situation charakterisiert:

»Sie war wesentlich eine *Regierung der Arbeiterklasse* (. . .), die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit vor sich gehen konnte. Ohne diese letzte Bedingung war die Kommunalverfassung eine Unmöglichkeit und eine Täuschung. Die politische Herrschaft des Produzenten kann nicht bestehen neben der Verewigung seiner gesellschaftlichen Knechtschaft. Die Kommune sollte daher als Hebel dienen, um die ökonomischen Grundlagen umzustürzen, auf denen der Bestand der Klassen und damit der Klassenherrschaft ruht.« (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, Marx/Engels, Ausgewählte Schriften, Berlin 1955, Bd. 1, S. 494)

5.

Repression liegt weniger in der Existenz der Institutionen als in ihrer Legitimation.

Wenn es stimmt, daß jede Institution die Tendenz hat, sich gegenüber dem Motiv, das sie ins gesellschaftliche Leben rief, zu verselbständigen, zum »Selbstzweck«, zur »Selbstmacht« zu werden und sich eben hierdurch zu legitimieren, liegt die – utopische – Forderung nahe, sie dieser Legitimation zu entkleiden, so daß sie nackt dastehen und ihre Nützlichkeit und Wünschbarkeit stets von neuem dartun müssen. Damit verlören sie ihre Selbstverständlichkeit, zugleich aber auch ihre »Entlastungsfunktion«; denn sie entlasten ja nicht nur vom aktuellen Druck der Bedürfnisse, sondern auch von der Wahl der Motive und Mittel, der Bewußtheit der Handlung. Sie »entaktualisieren«, wie Schelsky, den Gehlenschen Entlastungsbegriff ausdeutend, sagt: »Institutionalisierung ist also eine Stabilisierung von Verhaltensweisen als Trivialisierung und Banalisierung, und umgekehrt bildet erst ein Verhalten, das diesen Zustand er-

reicht hat, die Grundlage für neue stabile Institutionen.«[38] Unterschlagen wird hier freilich, daß die gesellschaftliche Sphäre nicht durch Selbstverwaltung mündiger Individuen, sondern durch Macht strukturiert ist, so daß die »Banalisierung« einer Verhaltensweise auch die Banalisierung (lies: Bestätigung durch Selbstverständlichwerden) eines Unterordnungsverhältnisses, einer Rollenzuteilung bedeutet. In der Tat ist die herrschende Institutionentheorie mit der herrschenden Rollentheorie eng verknüpft. Beide sind uneingestandene Herrschaftslehren, beide »Verschleierungsideologien«[39]. Deutlicher als der Entlastungsbegriff der einen zeigt der Erwartungsbegriff der anderen Lehre, wer hier die Kosten zahlt. Nach Dieter Claessens provozierender Analyse sind Erwartungsstrukturen verfestigter Art die Basis traditionaler Rollen. Sie entspringen aus zwei Arten von Arbeitsteilung: der *horizontalen* (»gleichwertige Verteilung von Verhaltenslasten«) und der *vertikalen* (»ungleichwertige Verteilung von Verhaltenslasten«). Letztere ist in der Regel das Ergebnis von Machtprozessen. Sie erzeugen hierarchische Strukturen einander zugeordneter Rollen, deren jeweilige Erwartungen von der *Machtrolle* aus bestimmt werden, auf die sie ausgerichtet sind. Wer eine Rolle übernimmt, erfüllt damit nicht nur eine Aufgabe, eine Funktion, sondern er übt zugleich eine Verhaltensweise, die das System ungleicher Verhaltenslasten bestätigt. »›Rollen‹ gibt es überhaupt nur in einer durch Macht strukturierten gesellschaftlichen Sphäre. (. . .) ›Rolle‹ ist Unterwerfung, – wenn sie nicht Machtrolle ist!«[40]

Die objektive Grundlage von Macht, d. h. von ungleicher Verteilung von Lasten und Benefizien, ist die Knappheit der Mittel. Je mehr sie überwunden wird, desto geringer wird der objektive gesellschaftliche Anlaß zur Ausübung von Macht; desto schwächer ihre »Legitimitätsbasis«; desto irrationaler ihre Existenz; desto gereizter ihr Anspruch, sich selbst zu erhalten. Die Rechtfertigungen laufen im Kreis. Der Unternehmer, der sich gegen Demokratisierung sperrt, beruft sich auf das System, innerhalb dessen er unternimmt, und das System beruft sich auf Unternehmer wie Unternommene, die in Erwartungsstrukturen stehen, welche vom System selbst aufrechterhalten werden; ähnlich auf vielen anderen Gebieten. »Herrschaft ist nur noch bedingt durch die Fähigkeit und das Interesse, den Apparat als ganzes zu erhalten und zu erweitern« (Marcuse). Die Machthierarchie wird undurchsichtig, sie verbirgt sich hinter dem opaken Gewirr der Legitimationen, die aber, als vom Apparat weitgehend er-

füllte Verhaltenserwartungen, den institutionellen Rahmen der Gesellschaft, der diese Erwartungen definiert, nicht mehr als repressiv ins Bewußtsein der Massen treten lassen, vielmehr als Garantie für weitere Erfüllung. Die Erfüllung ist möglich geworden durch wachsende Produktivität und Naturbeherrschung (Bezwingung der Knappheit) vermittels der modernen Technologie, die damit zur stärksten Stütze von Produktions- und Herrschaftsverhältnissen wird, welche der gesellschaftliche Ausdruck durch sie gerade überholter Produktivkräfte sind.

»Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht, die alle Naturbereiche in sich aufnimmt, die große Legitimation. In diesem Universum liefert die Technologie auch die große Rationalisierung der Unfreiheit, autonom zu sein, sein Leben selbst zu bestimmen. Denn diese Unfreiheit erscheint weder als irrational noch als politisch, sondern vielmehr als Unterwerfung unter den technischen Apparat, der die Bequemlichkeiten des Lebens erweitert und die Arbeitsproduktivität erhöht. Technologische Rationalität schützt auf diese Weise eher die Rechtmäßigkeit von Herrschaft, als daß sie sie abschafft, und der instrumentalistische Horizont der Vernunft eröffnet sich zu einer auf rationale Art totalitären Gesellschaft.« (Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, S. 171 f.)

»Die Produktivkräfte scheinen also«, wie Habermas die These Marcuses auslegt, »auf dem Niveau ihrer wissenschaftlich-technischen Entfaltung in eine neue Konstellation zu den Produktionsverhältnissen zu treten: sie fungieren nun nicht mehr für eine politische Aufklärung als Grundlage der Kritik geltender Legitimation, sondern werden selbst Legitimationsgrundlage.«[41] Damit entschwindet – objektiv und subjektiv – die Möglichkeit revolutionärer Veränderung, wie sie in der klassischen marxistischen Theorie sich darstellte:

»Der Nachweis, daß die Gewalt (Recht und Staat) ›ursprünglich auf einer ökonomischen gesellschaftlichen Funktion beruht‹ [Anti-Dühring], muß – durchaus im Sinne der Lehre von Marx und Engels – dahin erläutert werden, daß dieser Zusammenhang ein entsprechendes ideologisches Abbild im Denken und Fühlen der in den Herrschaftsbereich der Gewalt einbezogenen Menschen findet. Das heißt, die Gewaltorganisationen sind mit den (wirtschaftlichen) Lebensbedingungen der Menschen so sehr im Einklang oder repräsentieren eine derartig unüberwindlich scheinende Überlegenheit ihnen gegenüber, daß diese sie als Naturmächte, als notwendige Umwelt ihres Daseins empfinden, daß sie sich ihnen demzufolge *freiwillig* unterordnen. (Was durchaus nicht so viel besagt, daß sie mit ihnen *einverstanden* sind.) *So sehr nämlich eine Gewaltorganisation nur dann bestehen kann, wenn sie sich, so oft es nötig ist, gegen den widerstrebenden Willen von Einzelnen oder Gruppen mit Gewalt durchzusetzen vermag, könnte sie keinesfalls bestehen, wenn sie in*

jedem einzelnen Falle ihres Funktionierens gezwungen wäre, die Gewalt anzuwenden. Tritt diese Notwendigkeit ein, so ist bereits die Tatsache der Revolution gegeben. Die Gewaltorganisation befindet sich bereits im Widerspruch zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft, und dieser Widerspruch spiegelt sich in den Köpfen der Menschen so ab, daß sie die bestehende Ordnung der Dinge nicht mehr als Naturnotwendigkeit ansehen, daß sie der Gewalt eine Gewalt gegenüberstellen. Ohne die wirtschaftliche Basis dieser Sachlage zu leugnen, muß hinzugefügt werden, daß die Veränderung einer Gewaltorganisation nur dann möglich ist, wenn der Glaube sowohl der herrschenden wie der beherrschten Klassen an die alleinige Möglichkeit der bestehenden Ordnung bereits erschüttert ist. Die Revolution in der Produktionsordnung ist hierzu *die notwendige Voraussetzung*. Die Umwälzung selbst kann jedoch nur durch Menschen vollzogen werden; durch Menschen, die sich – geistig und gefühlsmäßig – von der Macht der bestehenden Ordnung emanzipiert haben.« (Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, S. 262)

Die einzige Chance, den heute herrschenden Verblendungszusammenhang (wenigstens partiell) zu zerreißen, läßt sich aus den durch Kursivierung hervorgehobenen Sätzen dieser Passage ableiten: die bestehende Gewaltorganisation durch gezielte Aktionen zu provozieren, Gewalt tatsächlich anzuwenden, damit sie sich bis zur Kenntlichkeit entstellt. Es ist die Taktik der Protestbewegung. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von revolutionärer und anarchistischer Gewalt, die heute unter anderen Voraussetzungen und mit anderen Begriffen diskutiert werden muß als vor hundert und noch vor fünfzig Jahren. Also nicht unter dem traditionellen Aspekt der Rechtfertigung von Gewalt. Gewalt, ob institutionelle oder rebellische, läßt sich nicht rechtfertigen – es sei denn durch Gewalt, nämlich sekundäre, legitimierende Gewalt, die jene erst unangreifbar macht, sie der Diskussion ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit entzieht. Gewalt als solche dagegen, wie sehr auch domestiziert zu gesellschaftlichen Verkehrsformen und demokratischen Mehrheitsbeschlüssen, denen der Einzelne sich fügen muß, will er nicht seinerseits Gewalt anwenden, – diese Art Zwang läßt sich aus den menschlichen Beziehungen nicht eliminieren, oder man eliminiert die Soziabilität selbst. Nicht minder aber wird Soziabilität eliminiert oder beschnitten, wenn die gesellschaftlichen Zwänge sich – kraft Legitimation – gegenüber ihren Motiven und Zwecken verselbständigen und nicht mehr an diesen gemessen werden können: von allen, die ihnen unterliegen. Jede Zwang ausübende Institution müßte in der Tat *gezwungen* werden, in jedem Augenblick ihres Funktionierens ihren Zwangscharakter hervorzukehren, d. h. ihre Funktion zu aktualisieren.
Wenn das für die bestehenden und neu zu schaffenden Institutionen gilt,

dann erst recht für den Übergang, für die jeder revolutionären Veränderung immanente Gewalt. Daß die für eine radikale Transformation der monopolkapitalistischen Gesellschaften erforderliche Gewalt unermeßlich wäre, liegt auf der Hand. Daß sie dennoch fast unerheblich wäre gemessen an der in diesen Gesellschaften permanent gegenwärtigen, wenn auch kaum noch wahrgenommenen Gewalt, kann nur leugnen, wer die durch Repression erkaufte »Entlastung« nicht nur vom Druck der Bedürfnisse (der längst nicht mehr zu bestehen brauchte), sondern auch von der freien und bewußten Entscheidung (die dem Status quo gefährlich werden müßte) für gut befindet, also die Freiheitsrechte der Individuen mißachtet. Wenn es sich gleichwohl verbietet, die bewußtlosen Opfer der bestehenden Repression – von den weit bewußteren in der »dritten« Welt, die auf das Konto der »ersten« gehen, ganz zu schweigen – gegen die potentiellen Opfer einer gewaltsamen Veränderung aufzurechnen, dann nicht deshalb, weil das Recht auf Freiheit niedriger rangierte als das Recht aufs nackte Leben, das ohnehin von der systemerhaltenden Militärmacht und Rüstungsindustrie, ach was, schon vom Straßenverkehr heute viel mehr bedroht ist als von einer Revolution; sondern darum, weil der naive Glaube geschwunden ist, das »Reich der Freiheit« werde sich gleichsam von selbst einstellen, wenn erst (aufklärerisch) die Gleichheitsrechte der Individuen verwirklicht oder (anarchistisch) die Autorität von Staat und Erbrecht zerstört oder (vulgärmarxistisch) die Produktionsmittel sozialisiert sind. Naiv war jener Glaube nur, weil die gesellschaftlichen Bedingungen, denen er sich entrang, noch relativ urwüchsig waren gemessen an den heutigen. Heute ist nicht nur die Möglichkeit einer Revolution geschrumpft, der Revolutionsbegriff selbst ist ein anderer geworden – allen Parolen der Linken zum Trotz, aber gerade durch die Praxis der Linken. Der Illusionismus, der ihr vorgeworfen wird, ist weniger falsche Praxis als falscher Wortschatz – eine Art »historisches Gewand«, in dem eine neue politische Szene aufgeführt wird, ähnlich dem alttestamentarischen Gewand der Glorious Revolution oder dem Römergewand der Französischen Revolution. Anders gesagt: die heutige Protestbewegung, zumal in Westdeutschland, ist noch immer dabei, sich (verbal) zu legitimieren, während sie (praktisch) schon eine neue Aktionsform gefunden hat, die durch die übliche dogmatische Rechtfertigung eher lächerlich als einsichtig gemacht wird: die *partielle, aber permanente Provokation* verhärteter Institutionen. Sie zielt auf eine Revolutionierung weniger der Basis als des Über-

baus, d. h. des Geflechts von Konventionen und Legitimationen, die dem herrschenden System Bestand verleihen; sie zielt zumal auf die Revolutionierung von Wissenschaft und Technologie, die als wichtigste Produktivkräfte zugleich die entscheidende Legitimationsgrundlage des Systems darstellen. Damit erhält »anarchistische« Gewalt einen potentiell revolutionierenden Charakter.

6.

Mit der Chance und Funktion der Revolution verändert sich in den modernen Industriegesellschaften auch die mögliche Rolle des Anarchismus: von der eines allgemeinen moralischen Appells zu der einer konkreten politischen Kraft.

Der klassische Anarchismus lebte vom Surplus der Ideen der Französischen Revolution, von jenem allgemeinmenschlichen Gehalt der liberalen Ideologie, der nicht durch konkrete Interessen gedeckt war und sich immer mehr von der gesellschaftlichen Wirklichkeit löste. Deshalb stand jede anarchistische Theorie bisher im Zeichen des »Dualismus von Sein und Sollen«[42]. Das Sollen, der Zustand der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, der Bakuninschen »Gerechtigkeit«, wurde als allgemeines ethisches Postulat verstanden, die gegenwärtige Welt als seine Negation, als das »Böse«, die »Ungerechtigkeit« – ganz im Gegensatz zur Marxschen Auffassung des Verhältnisses von Kapitalismus und Kommunismus: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.«[43] Die Bedingungen des Anarchismus dagegen erscheinen überzeitlich, nicht klassengebunden, sondern allgemeinmenschlich; er bleibt, wie Hans Mayer sagt, »die Theorie jener kleinen ›Elite‹, die in sich im Verurteilen des Bestehenden und in ihren Ansichten über die Struktur der zukünftigen Gesellschaft einig ist, gleichgültig welcher sozialen Herkunft jene Elite ist. Von Stirner bis zu Kropotkin will der Anarchismus für ›alle Menschen‹ Gültigkeit haben, der Emanzipation ›aller‹ dienen. Aber steht er damit nun ›über den Klassen‹? Keineswegs. (. . .) Eines war allen diesen Gruppen gemeinsam: die Zweifrontenstellung: einmal gegen das Bürgertum und den Staatsapparat, zum anderen gegen den

Marxismus und die Ziele und Methoden des Klassenkampfes. Das entspricht einer typischen Ideenlage von Mittelschichten.«[44] Das entspricht (oder entsprach doch bis vor kurzem) auch der Lage der antiautoritären Bewegung von heute, die sich zwar zum Marxismus bekennt, aber in ihrer Revolutionserwartung nicht mehr auf das Proletariat bauen kann, dessen geschichtliche Mission sie vielmehr selbst übernehmen zu müssen glaubt, nun aber als allgemeinmenschliche Mission, die ihre Wurzeln in der liberalen bürgerlichen Ideologie hat. Hans Jürgen Krahl hat das im Senghor-Prozeß sehr deutlich gemacht:

Der Verfall des bürgerlichen Individuums ist eine der wesentlichen Begründungen, aus denen die Studentenbewegung den antiautoritären Protest entwickelte. In Wirklichkeit bedeutete ihr antiautoritärer Anfang ein Trauern um den Tod des bürgerlichen Individuums, um den endgültigen Verlust der Ideologie liberaler Öffentlichkeit und herrschaftsfreier Kommunikation, die entstanden sind aus einem Solidaritätsbedürfnis, das die bürgerliche Klasse in ihren heroischen Perioden, etwa der Französischen Revolution, der Menschheit versprochen hatte, das sie aber nie einzulösen vermochte (. . .) – all diese emanzipativen Gehalte des Bürgertums sind längst zerfallen. Wir trauerten ihnen nach, wir meinten sogar, daß allein Randgruppen, intellektuelle, privilegierte Randgruppen in Stellvertretung für die Arbeiterklasse handeln und gewissermaßen eine Art Menschheitsrevolution, ohne Unterschied der Klassen, initiieren könnten. Das alles hat sich sicherlich als Ideologie herausgestellt. (Hans Jürgen Krahl, Angaben zur Person, in: SC-INFO 19, 1. 11. 1969, Frankfurt, S. 6)

Nach Krahl war die antiautoritäre Revolte ein »marxistischer Lernprozeß«, in dem sich das Emanzipationsversprechen des bürgerlichen Tauschverkehrs als bloße Ideologie entlarvte. Aber die neue Orientierung – »Bildung von Klassenbewußtsein«, »kommunistische Organisation des politischen Kampfes« – bleibt doch dem alten Ziele treu, der Einlösung eben jener Emanzipationsversprechen der bürgerlichen Klasse: »Was wir machen können, ist, immanent anzusetzen an jenen verzerrten, unterdrückten Verkehrsformen, die die bürgerliche Gesellschaft entwickelt hat. Wir negieren sie, d. h. wir lösen überhaupt erst im politischen Kampf die Emanzipationsversprechen ein, die Ihr (. . .) gegeben, aber nicht gehalten habt.«

Die anarchistische Komponente tritt klar zutage, doch ebenso ihre Transformation, die Umbiegung eines abstrakten Appells in die konkrete Praxis des Kampfes um herrschaftsfreie gesellschaftliche Beziehungen. Konkret werden damit auch die klassischen Antinomien des Anarchismus: Wie kann der Kampf gegen die bestehende Gesellschaft geführt werden,

wenn er nicht schon im Ansatz die erstrebte verraten soll? Wie muß die antiautoritäre Aktion aussehen, um nicht selbst autoritär zu sein? In welchem Verhältnis stehen »Spontaneität« und »Disziplin«? Ist eine repressionsfreie Organisation überhaupt denkbar? »Jede revolutionäre Bewegung«, erklärte Cohn-Bendit, »muß von der einfachen Tatsache ausgehen, daß jede Organisationsform, die sie sich gibt, im Widerspruch zum realen Ziel steht.« Aber das spricht nicht gegen die Organisation schlechthin, es spricht nur gegen die Erwartung, ihre Form könne die der neuen Gesellschaft vorwegnehmen (ein Glaube, dem viele Mitglieder der Ersten Internationale anhingen). Der »Widerspruch zum realen Ziel«, das ohnehin nur negativ definiert werden kann, muß vielmehr ausgehalten werden; ebenso der Widerspruch zwischen Spontaneität und Disziplin in der Bewegung selbst.

Insofern ist die Bakuninsche – und heute vor allem von der *Unione dei Communisti Italiani (m.-l.)* propagierte – Strategie im Recht. Im Unrecht dagegen ist sie, wenn sie die blinde Spontaneität der Massen, die irgendwann einmal losschlagen werden, zur Brille ihrer Revolutionserwartungen macht. Eine ähnliche Einstellung, mit freilich ganz anderer Folgerung, findet sich überraschenderweise bei Habermas:
»Wo aber das Unrecht nicht manifest, die Empörung keine Reaktion von Massen ist (...), dort, scheint mir, bleibt Gewaltanwendung subjektiv und verfällt den Maßstäben der Moral – die Dimension der Sittlichkeit kann sie sich nur vindizieren. Gewalt kann legitim nur in dem Maße *gewollt* und emanzipatorisch wirksam werden, in dem sie durch die drückende Gewalt einer als unerträglich *allgemein* ins Bewußtsein tretenden Situation *erzwungen* wird. Nur diese Gewalt ist revolutionär . . .«[45]
– eine nach der Erfahrung des Faschismus zumindest verwunderliche These. Das den Massen angetane Unrecht wird implizit durch deren Verblendung legitimiert; der Philosoph steht daneben und zählt nach, wieviele sich empören, ob es schon ausreicht für eine »Masse« oder noch nicht. Was aber feit ihn (oder einen ML-Aktivisten) gegen die Gefahr, schließlich der falschen Masse das moralische Recht zur Gewaltanwendung zuzubilligen? Die italienischen Anarchisten haben sich schon einmal getäuscht – falls es eine Täuschung war. Dem will die *Unione*[46] freilich einen Riegel vorschieben: die streng hierarchisch organisierten Kader werden auf die »Massenlinie« eingeschworen; sie müssen ins Volk eintauchen und unterscheiden lernen zwischen dessen (objektiven) Bedürfnissen und (subjektiven) Wünschen – die ersteren sind genuin proletarisch und sollen angestachelt, die letzteren sind bürgerlich verfälscht und sollen abgebaut werden. Ganz ähnlich spricht Marcuse von dem kapitalistisch korrumpierten Willen der Massen, aber er folgert daraus, »daß die Befreiung Umsturz gegen den Willen und gegen die vorherrschenden Interessen der großen Mehrheit des Volkes bedeutet. In dieser falschen Identifikation gesellschaftlicher und individueller Bedürfnisse, in dieser tiefverwurzelten ›organischen‹ Anpassung der Menschen an eine schreckliche, aber einträglich funktionierende Gesellschaft liegen die Grenzen demokratischer Überzeugungskraft.«[47]

Hier liegen, falls Marcuses These stimmt, auch die Grenzen der Möglichkeit, politisches Handeln oder Nicht-Handeln durch die Reaktion der Masse zu legitimieren; wahrscheinlich auch die Grenzen der Möglichkeit, auf breiter Basis Klassenbewußtsein herzustellen, bevor nicht die herrschenden Anpassungszwänge aufgehoben oder wenigstens bewußt gemacht sind. Nur dieses – mittelfristige – Ziel der Protestbewegung kann heute für ihre Organisation und Taktik bestimmend sein. Und selbst hier entsteht ein Widerspruch, der dialektisch ausgehalten werden muß:

»Wir haben erkannt und gesehen, daß es, wenn man gegen diese Gesellschaft kämpft, notwendig ist, die ersten Keimformen der künftigen Gesellschaft schon in der Organisation des politischen Kampfes selbst zu entfalten – die ersten Keimformen anderer menschlicher Beziehungen, herrschaftsfreien menschlichen Verkehrs, selbst um den Preis einer hohen Disziplinierung und Unterdrückung, die wir uns selbst auferlegen müssen. Auch wir können, wie Marx sagt, das künftige Jerusalem in unseren Organisationen nicht vorwegnehmen. Auch in unseren Organisationen (...) herrscht noch – allerdings selbstauferlegte – Unterdrückung.« (Krahl, l. c., S. 7)

Aber diese Unterdrückung qualifiziert sich nicht schon dadurch, daß die Gruppe sie sich selbst auferlegt, als Vorgriff auf den »Verein freier Menschen, die kommunistisch assoziiert sind, die herrschaftsfrei miteinander verkehren«; das liefe auf das alte, auf »freiem Vertrag« gründende Assoziationsmodell hinaus, für das der amerikanische Anarchist John Most vor 90 Jahren gut und gern den Weltpostverein, ja jeden beliebigen Industrietrust oder Gesangverein als Muster nennen konnte. Krahls Konzeption liegt ein anderes Postulat zugrunde, das der herrschaftsfreien Kommunikation, wie es Habermas in seiner Interaktionstheorie entwickelt hat. Sein Kern ist anarchistisch – freilich so, daß man versucht ist, in Anlehnung an Engels von einem Übergang des Anarchismus von der Utopie zur Wissenschaft zu sprechen:

»Die öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen (...) – eine Kommunikation dieser Art auf allen Ebenen der politischen und der wieder politisch gemachten Willensbildungsprozesse ist das einzige Medium, in dem so etwas wie ›Rationalisierung‹ möglich ist.

In einem solchen Prozeß der verallgemeinerten Reflexion würden sich die Institutionen, über die Grenze eines bloßen Legitimationswechsels hinaus, in ihrer spezifischen Zusammensetzung ändern. Eine Rationalisierung gesellschaftlicher Normen wäre nämlich charakterisiert durch einen abnehmenden Grad der Repressivität (...). Ferner durch einen abnehmenden Grad der Rigidität (...) und schließlich durch Annäherung an einen Typus der Verhaltenskontrolle, welcher Rollendistanz und eine flexible Anwendung gut inter-

nalisierter, aber der Reflexion zugänglicher Normen erlauben würde. Eine Rationalisierung, die sich an Veränderungen in diesen drei Dimensionen bemißt, führt nicht, wie die Rationalisierung zweckrationaler Systeme, zu einer Steigerung der technischen Verfügungsgewalt über vergegenständlichte Prozesse der Natur und der Gesellschaft; sie führt nicht per se zu einem besseren Funktionieren gesellschaftlicher Systeme, aber sie würde die Mitglieder der Gesellschaft mit Chancen einer weitergehenden Emanzipation und einer fortschreitenden Individuierung ausstatten. (Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt 1968, S. 98 f.)

Dieses Modell – man sollte es jedenfalls annehmen – setzt voraus, daß der Herrschaftsdruck prinzipiell bereits aufgehoben ist; daß die Institutionen sich öffentlicher Diskussion und Kritik stellen; daß eine kritische Öffentlichkeit besteht. Es setzt auch voraus, und konvergiert darin mit den anarchistischen Kommune-Modellen (die die Forderung nach uneingeschränkter Selbstverwaltung durch einen Dauerprozeß der Diskussion, der Delegation, der Rechenschaftslegung, der Neudiskussion und Neudelegation, von der Basis aufwärts bis zur Spitze, kurz durch die anstrengende Prozedur der direkten Demokratie in Permanenz einlösen wollten) – es setzt voraus, daß sich die Praxis einer kleinen Gruppe auf die einer komplexen Gesellschaft übertragen läßt, ohne wesentliche Einbuße an Effizienz. Suchte man nach einer Grunderfahrung, von der dieses Modell abgeleitet sein könnte, so stieße man gewiß nicht, wie bei Bakunin, auf die Barrikade, vielleicht aber auf ein (nicht-autoritäres) Oberseminar – und in diesem Rahmen, überhaupt in dem der wissenschaftlichen Kommunikation, könnte es, müßte es funktionieren: Wissenschaft würde »anarchistisch« werden. Bei seiner Anwendung auf andere Bereiche der Interaktion, besonders der von inhomogenen Gruppen, stellte sich aber die Frage, ob die kaum ganz zu eliminierenden Unterschiede in Intelligenz und Ausdrucksvermögen nicht doch einer sehr sublimen Form von Unterdrückung Vorschub leisten würden; es stellte sich überdies die viel heiklere Frage, die Udo Bermbach bezüglich aller Kommune- und Rätemodelle aufgeworfen hat: ob nicht ein politisch-gesellschaftliches System, »dessen Funktionsfähigkeit und Legitimation nur durch ständige Mobilisierung der Individuen garantiert werden kann, trotz seines unbestreitbar human-emanzipatorischen Ansatzes am Ende doch unversehens eine totalitäre Komponente enthält: totalitär insoweit, als die ›totale‹ Ausrichtung des Einzelnen auf den politisch-gesellschaftlichen Kontext seiner Existenz die angestrebte Emanzipation – zumindest partiell – wieder aufheben könnte«[48]. Diese Frage kann nicht ohne weiteres abgewiesen werden.

Dennoch wäre in einem Modell, das im institutionellen Bereich auf Emanzipation statt auf Disziplinierung, auf Individuation statt auf Anpassung drängt, der »allgemeine Wille« zur Kommunikation, zur Verständigung, zur kollektiven Erzeugung von Vernunft ein Zwang, der nicht mehr der Legitimation bedarf und deshalb nicht repressiv wirken würde. Jedenfalls dann nicht, wenn Benjamin recht hätte darin, »daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ›Verständigung‹, die Sprache«[49]. Vermutlich aber hat Benjamin nur unter der Voraussetzung recht, daß herrschaftsfreie Kommunikation bereits gewährleistet ist, die doch ihrerseits eine herrschaftsfreie Sprache voraussetzt. Gerade im Bereich der politischen Rede ist Sprache heute Herrschaftssprache, Legitimationssprache – von den Diskussionen im Parlament bis zu denen im SDS, und hier ganz besonders, weil hier die Diskrepanz zwischen den Zielen der Rede und ihren Formen, dem alten dogmatischen Funktionärsvokabular, in dem sich jede Handlung rechtfertigen zu müssen meint, besonders kraß ist. Die Rede des Protests reproduziert oft nur die Zwänge, gegen die sie sich stark macht. Man könnte behaupten, daß der Pariser Mai und auch so manche Aktion hierzulande gescheitert oder im Sand verlaufen sind, weil die Sprache fehlte, um die konkreten Bedürfnisse der Arbeiter auf den Begriff zu bringen, um spontane Kommunikation zu ermöglichen.

7.
Repressionsfreie menschliche Beziehungen sind nicht denkbar ohne repressionsfreie Sprache; sie müssen sich gegenseitig erzeugen, in jedem Bereich der gesellschaftlichen Interaktion.

1 Niklas Luhmann, »Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse«, in: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Hrsg. Th. W. Adorno, Stuttgart 1969, S. 252 ff.
2 Pierre Joseph Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, Reinbek 1969, S. 18.
3 Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, S. 73.
4 Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, GW XVI, S. 156 f.
5 Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, S. 455.
6 Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, S. 245.
7 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, S. 233 f.
8 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, S. 30 f.
9 Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt 1967, S. 64.
10 Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe*, Frankfurt 1968.
11 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires . . .*, l. c. S. 169.
12 Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1967, S. 514.
13 Jacob Taubes, »Das Unbehagen an der Institution«, in: *Das beschädigte Leben*, Hrsg. Alexander Mitscherlich, München 1969, S. 84.
14 Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, A 268; Theorie-Werkausgabe Kant, Bd XI, S. 163.
15 Richard N. Coe, *Morelly*, Berlin 1961, S. 138.
16 Zu Morelly vgl. Coe, l. c., bes. S. 210 ff.
17 Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 3. Aufl. Berlin 1964, S. 204.
18 Condorcet, »De La République . . .«, zitiert nach der Zusammenfassung von Carl Schmitt, l. c. S. 204.
19 Zitiert nach der Übers. in Friedrich Kleinwächter, *Die Staatsromane*, Wien 1891, S. 67.
20 Karl Marx, »Bürgerkrieg in Frankreich«, in Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1955, Bd. I, S. 490.
21 Ibid., S. 495.
22 Ibid., S. 514.
23 Michael Bakunin, »Commune von Paris«, in: *Gott und der Staat und andere Schriften*, Reinbek 1969, S. 195.
24 Lenin, *Staat und Revolution*, in *Ausgewählte Werke*, Berlin 1961, Bd. 2, S. 399.
25 Ibid., S. 417.
26 Ibid., S. 403.
27 Lenin, Antwort auf eine Frage der linken Sozialrevolutionäre, 4. Nov. 1917; zitiert nach Robert V. Daniels, *Das Gewissen der Revolution*, Köln/Berlin 1962, S. 107.
28 Lenin, »Die drohende Katastrophe . . .«, zitiert nach Daniels, l. c. S. 107.
29 Lenin, »Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht«, in: *Ausgewählte Werke*, l. c., Bd. 2, S. 743 f., 761, 763.
30 Bakunin, »Commune von Paris«, l. c. S. 200, 202.
31 Bakunin, *Gesammelte Werke*, Berlin 1924, Bd. III, S. 90 f.

32 Marx, »Ein Komplott gegen die IAA. Bericht über das Treiben Bakunins«, MEW Bd. 18, S. 401.
33 Bakunin, »Commune von Paris«, l. c. S. 204.
34 Zitiert nach Daniel Guérin, *Anarchismus*, Frankfurt 1967, S. 53.
35 Ibid., S. 54.
36 Bakunin, »Commune von Paris«, l. c. S. 195, 200.
37 Bakunin, »Programm und Ziel . . .«, *Ges. Werke*, l. c., Bd. III, S. 52.
38 Helmut Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf/Köln 1965, S. 264.
39 Dieter Claessens, »Rollentheorie als bildungsbürgerliche Verschleierungsideologie«, in: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, l. c. S. 270 ff.
40 Ibid., S. 274.
41 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt 1968, S. 52.
42 Zum Folgenden vgl. Hans Mayer, »Autorität und Familie in der Theorie des Anarchismus«, in: *Autorität und Familie*, hrsg. Max Horkheimer, Paris 1936, S. 824 ff.
43 *Deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 35.
44 Hans Mayer, l. c., S. 828 f.
45 Habermas, Einleitung zu: *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt 1968, S. 16.
46 Vgl. *Bericht über die Unione dei Communisti Italiani (m.-l.)*, hektogr., Frankfurt 1969.
47 Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969, S. 35.
48 Udo Bermbach, »Kritik des Rätesystems«, *Berliner Zeitschrift für Politik*, 9. Jg., Dez. 1968, S. 30.
49 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt 1965, S. 48.

Hoffmann und Campe

Ernst Bloch, Gesammelte Werke

1: Spuren Leinen. DM 24.–

2: Thomas Münzer als Theologe der Revolution Leinen. DM 24.–

»In Blochs reifer Prosa finden sich Passagen, die wir in ihrer subtilen Leuchtkraft getrost neben Hölderlin und Nietzsche stellen können. Wie nur ganz wenige Meister der deutschen Sprache vor ihm hat er die von Hause aus schwerfällig-umständlichen Normen der deutschen Syntax durchbrochen.« *George Steiner*

George Steiner, Sprache und Schweigen. Essays

Mit einem Vorwort »An den deutschen Leser«. Aus dem Amerikanischen von Axel Kaun. 276 Seiten. DM 26.–

»Sprache und Schweigen« von George Steiner ist ein außergewöhnliches, eindrucksvolles Buch. Befragt, welche Bücher dieses Jahres ich einem Freund, einer Freundin und einem jungen Leser empfehlen würde, müßte ich ›Sprache und Schweigen‹ gleich dreimal nennen. Diese Essays sind von einer erregenden Intensität. Ihre Aktualität für das sprachlich-literarische Gewissen der Gegenwart ist unübersehbar, unüberhörbar!
Herzlichen Dank für die Publizierung! *Gedo Dotterweich*

Gerwin Schefer
Das Gesellschaftsbild des Gymnasiallehrers

Eine Bewußtseinsanalyse des deutschen Studienrats. Nachwort von Helge Pross. 256 Seiten. Kartoniert DM 16.–

Wie sieht das Bewußtsein der Gymnasiallehrer aus? Welche Einstellungen haben sie zu wesentlichen Bereichen von Schule und Gesellschaft? Sind unsere Studienräte reaktionäre, konservative »Pauker« oder aufgeschlossene, moderne, demokratische Erzieher? Welche Einstellung haben sie zur Sexualität? Wie sieht der progressive, wie der konservative Studienrat aus, durch welche Merkmale sind beide bestimmt?
Die vorliegende Arbeit – ihre Ergebnisse beruhen auf einer Repräsentativbefragung hessischer Gymnasiallehrer – gibt präzis Antwort auf die gestellten Fragen. Für die Studienräte selber stellen die Ergebnisse einen »Bewußtseinsspiegel« dar.

Suhrkamp Verlag · Frankfurt am Main

pocket 1
Dieter Wellershoff
Literatur und Veränderung
Versuche zu einer Metakritik der Literatur
188 Seiten. Broschur DM 8,—

pocket 2
Wolfgang Bauer
Magic Afternoon
Change
Party for Six
3 Stücke. Mit zahlreichen Abb.
168 Seiten. Broschur DM 10,—

pocket 3
Saul Bellow
Mann in der Schwebe
Roman
Aus dem Amerikanischen von Walter Hasenclever.
244 Seiten. Broschur DM 12,—

pocket 4
Heinrich Böll
Hausfriedensbruch
2 Stücke
168 Seiten. Broschur DM 6,—

pocket 5
Rolf-Ulrich Kaiser
Underground? Pop?
Nein! Gegenkultur!
Modelle neuer Gesellschaft
Eine Buchcollage
180 Seiten. Broschur DM 10,—

pocket 6
Nathalie Sarraute
Zwischen Leben und Tod
Roman
Aus dem Französischen von Elmar Tophoven.
240 Seiten. Broschur DM 12,—

pocket 7
Günter Wallraff
13 unerwünschte Reportagen
224 Seiten. Broschur DM 10,—

pocket
Die neue Buchreihe bei Kiepenheuer & Witsch

MÄRZ

SOUCHY Anarcho-
Syndikalisten über Bürgerkrieg und Revolution in Spanien. Ein Bericht

Von westlicher und offiziell-kommunistischer Geschichtsschreibung unterschlagen, zeigt Souchys Bericht die Anstrengung der radikalsten der Republik, den Kampf gegen die Reaktion mit tiefgreifender sozialer Umwälzung zu verbinden. Gerade in einer politischen Situation, wo allzu oft jede politische Kritik als utopisch abgetan wird, beweist *Anarcho-Syndikalisten* die Praktikabilität neuer, solidarischer Lebensformen.

Augustin Souchy, ANARCHO-SYNDIKALISTEN UND REVOLUTION IN SPANIEN, EIN BERICHT. 275 Seiten, Paperback, 10,— DM. März Archiv 7

SNOW Roter Stern über China

Edgar Snows *Roter Stern über China* gehört zu den Klassikern über die chinesische Revolution. Als erster westlicher Journalist sprach Snow 1936 Mao Tse-Tung. *Fairbank* schreibt in seiner Einleitung: „Das bemerkenswerte an der Entstehungsgeschichte von *Roter Stern über China* ist nicht nur, daß dieses Buch die erste zusammenhängende Darstellung der Geschichte Mao Tse-Tungs und seiner Kampfgenossen gibt, sondern auch, daß es mit Treffsicherheit die zukünftige Entwicklung dieser bis dahin kaum bekannten Bewegung voraussagte."

Edgar Snow, ROTER STERN ÜBER CHINA (Originaltitel „Red Star over China"). März Archiv 6, 600 Seiten mit 2 Karten und 38 Fotos, Leinen, 48,— DM, Paperback, 22,—

März Verlag · 61 Darmstadt
Postfach 861

Hans G Helms
Fetisch Revolution

Marxismus und Bundesregierung.

Soziologische Essays.
208 Seiten.
Broschiert DM 9,80

Inhalt:

Marxismus und Bundesrepublik. Zur Verwandlung der sozialdemokratischen Partei von der revolutionären Organisation der Arbeiterklasse zum ›Grenzträger‹ der monopolkapitalistischen Herrschaft.

Fetisch Revolution. Linksradikalismus unter monopolkapitalistischen Bedingungen.

Kritik der westdeutschen Marx/Engels-Ausgaben.

Luchterhand

Die totgesagte
Literatur läßt grüßen

ensemble

Sonderband des Jahrbuchs »Gestalt und Gedanke« der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.
Herausgegeben von Clemens Graf Podewils und Heinz Piontek
267 Seiten, broschiert DM 12,80

LYRIK
PROSA
ESSAY

Unveröffentlichte
Gedichte, Erzählungen, Berichte
Essays von

W. H. Auden	I. Aichinger
S. Beckett	A. Andersch
R. Char	J. Becker
Z. Herbert	H. E. Holthusen
M. Holub	P. Huchel
G. Ungaretti	W. Koeppen
A. Wosnessenskij	G. Mann
u. a.	u. a.

Internationale Autoren von Weltrang und namhafte deutsche Schriftsteller aus Ost und West finden sich hier zu einem ungewöhnlichen »Zusammenspiel« ein.
Ein weiter Spielraum nicht manipulierter Sprache tut sich auf.

R. Oldenbourg Verlag
München · Wien

Kursbuch 18

Cuba

José Marti, Die Schleuder Davids
Dossier: Manuela die Mexikanerin. Fünfzig Jahre cubanischer Geschichte, gesehen mit den Augen einer Köchin
Faure Chomón, Der Angriff auf den Präsidentenpalast
Enrique Oltuski, Die Männer vom flachen Land
Norberto Fuentes, Geschichten aus dem Escambray
Edmundo Desnoes, Erinnerungen eines Zurückgebliebenen
Sergio de Santis, Bewußtsein und Produktion. Eine Kontroverse zwischen Ernesto Che Guevara, Charles Bettelheim und Ernest Mandel über das ökonomische System in Cuba
Aurelio Alonso, Wider die Lehrbücher des Marxismus
Fidel Castro, Rede zur Revolutionären Offensive
Fidel Castro, Rede über die Zukunft der Universität
Fidel Castro, Rede über die Universitäts-Revolution
Herberto Padilla, Fünf Gedichte
José Yglesias, Cuba unter Fünfundzwanzig
Hans Magnus Enzensberger, Bildnis einer Partei. Vorgeschichte, Struktur und Ideologie der PCC

Kursbogen
Carlos María Gutiérrez, Tupamaros. Neue Methoden der Stadtguerrilla

Kursbuch 20

Thema: *Über ästhetische Frage*

Mit Beiträgen von: Walter Be
Yaak Karsunke · Reinhard Le
Martin Walser · Wolf Wondra

Texte des Sozialismus und Anarchismus

klassiker rororo

Herausgegeben von Günther Hillmann

Diese Bibliothek präsentiert klassische Quellentexte der politisch-sozialen Bewegung gegen das Privateigentum an den Produktions- und Informationsmitteln und gegen die Staatsgewalt. Es handelt sich dabei um richtungweisende Dokumente des Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus und Syndikalismus, die von großer politischer Wirkung waren und von besonderem aktuellem Interesse sind. Den Studenten der Politologie, Soziologie, Philosophie, der Wirtschaftswissenschaften und allen politisch engagierten und interessierten Lesern werden schwer greifbare Texte zugänglich gemacht.
Jeder Dreifachband mit Personenregister u. Literaturhinweisen DM 4.80.

Michail Bakunin
Gott und der Staat und andere Schriften. Hg. von Susanne Hillmann [240–42]

Pierre-Joseph Proudhon
Bekenntnisse eines Revolutionärs. Hg. von Günther Hillmann [243–45]

Eduard Bernstein
Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Hg. von Günther Hillmann [252–54]

Rosa Luxemburg
Schriften zur Theorie der Spontaneität. Hg. von Susanne Hillmann [249–51 – Febr. 1970]

Wladimir Iljitsch Lenin
Für und wider die Bürokratie
Schriften und Briefe 1917–1923. Hg. von Günther Hillmann [246–48 – März 1970]

Im 2. Halbjahr 1970 erscheinen:

Leo Trotzki
Schriften zur revolutionären Organisation. Hg. von Hartmut Mehringer [255–57]

Josef W. Stalin
Schriften zur Ideologie der Bürokratisierung. Hg. von Günther Hillmann [258–60]

Nikolaj Bucharin
Ökonomik der Transformationsperiode [261–63]

Die Frühsozialisten I. [264–66]

Die Rätebewegung I. [267–69]